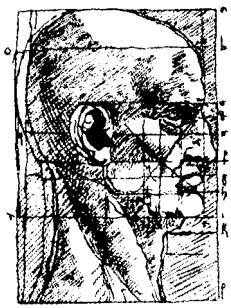
ETAFÍSICA - DOHNA

Immanuel Kant

HERMENEIA

73

Colección dirigida por
Miguel García-Baró



IMMANUEL KANT

METAFÍSICA

Dohna

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2007

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección general del libro, archivos y bibliotecas del Ministerio de cultura de España.

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© de la traducción: Mario Caimi
sobre el original alemán *Metaphysik-Dohna*

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2006
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tel.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563
E-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1627-0
Depósito legal: S. 4-2007
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2006

CONTENIDO

Presentación, por María Jesús Vázquez Lobeiras 9
Nota sobre la traducción, por Mario Caimi 12

LA METAFÍSICA
según las lecciones del señor profesor Kant,
en el semestre de invierno de 1792/93 de 7 a 8.
Por H. L. A. Dohna, empezada el lunes 15 de octubre de 1792

A. Metafísica general {filosofía transcendental} u **ontología** 25
De los primeros principios de la mathesis intensiva 42
De [la] substancia y [el] accidente 43
De la monas 48
De lo finito y lo infinito 49
De las [cosas] simultáneas 53
De las [cosas] sucesivas 53
De la causa y el efecto 53
Tratamiento crítico de la filosofía transcendental 58
1) *Lógica transcendental* 59
2) *Estética transcendental* 61

B. Metafísica especial 64
I. ***Cosmología*** 65
1. *Somatología* (Cosmología en sentido propio) 65
2° *Psicología* 80
Psicología racional 91

II. ***Teología natural*** 104
Teología transcendental 105
Físico-teología 111
Teología moral 112
Propiedades naturales de Dios 112
Propiedades morales de Dios 114

Suplemento 118
Ontología revisada críticamente 118
Lógica transcendental 118
Estética transcendental 119

Estudio conclusivo. Metafísica y crítica, o ¿cómo es posible aprender a filosofar?, por María Jesús Vázquez Lobeiras 121

Índice de nombres 163

Índice analítico, por Mario Caimi 165

PRESENTACIÓN

María Jesús Vázquez Lobeiras

La denominada *Metaphysik-Dohna* corresponde a uno de los cuadernos de apuntes de lecciones universitarias legados por el conde Heinrich Ludwig Adolph de Dohna-Wundlacken (1733-1843). Conservamos, además de los apuntes de metafísica, un cuaderno de lógica y otro de antropología que remiten al mismo personaje. Aparte de los manuscritos correspondientes a las lecciones kantianas, Dohna-Wundlacken legó otros, así como numerosas cartas, lo que hace pensar en una actividad intelectual planificada. Siguiendo las costumbres de la época, el conde Dohna-Wundlacken ingresó en la Universidad Albertina de Königsberg a muy temprana edad; se matricula por primera vez con solo catorce años, el 15 de junio de 1791. Su madre se traslada con él a la ciudad de Königsberg con el fin de supervisar sus estudios y cuenta asimismo con el apoyo de un profesor particular. Así pues, el joven conde goza de inmejorables condiciones para lograr un alto rendimiento académico. De su aplicación y sus buenas cualidades dan testimonio los valiosos apuntes de lecciones conservados. La correcta ortografía de vocablos en francés o en inglés le identifica como un buen conocedor de estas lenguas. Pese a que no hay indicios de que hubiese entablado una relación personal con el profesor más famoso de la Albertina –Kant cuenta a la sazón sesenta y siete años de edad y probablemente ya no mantiene la fluida relación con los estudiantes característica de otras etapas de su vida–, existe constancia de que se integró felizmente en el círculo de estudiosos de la universidad, disfrutando sobre todo de la amistad del Prof. Christian Jacob Kraus, muy apreciado por Kant. En el primer semestre (invierno1791/1792) Dohna-Wundlacken sigue el curso de lógica con Poerschke, el de antropología con Kant y el de historia moderna de los Estados europeos con Mangelsdorff. En el segundo

semestre (verano 1792) cursa geografía física y lógica con Kant, enciclopedia filosófica con Kraus e historia antigua e historia de los Estados prusianos y de Brandenburgo con Mangelsdorff. En el tercer semestre (invierno 1792/1793) cursa metafísica con Kant e historia del imperio alemán con Mangelsdorff. Acerca del cuarto semestre no han quedado datos. Se sabe que el joven conde perdió a su madre el 12 de abril de 1793, hecho que parece haber ocasionado una momentánea interrupción de los estudios. En el quinto semestre (invierno 1793/1794) cursa derecho civil alemán con Schmalz y estadística general con Kraus. Además de estos cursos obligatorios, Dohna-Wundlacken frecuentó los cursos optativos de matemáticas y de ciencias naturales de Kraus y Schultz. En 1795 abandona definitivamente la Albertina para iniciar su carrera como alto funcionario del Estado prusiano, con cargos gubernamentales y militares[1].

El manuscrito de metafísica de Dohna-Wundlacken presenta indicios de haber sido copiado directamente en el aula, lo que lo hace especialmente valioso, pues con frecuencia los manuscritos de lecciones proceden de copias indirectas, realizadas por copistas a sueldo que desconocen la materia de la que se trata y que a veces incluso recomponen la lección utilizando diversos ejemplares que remiten a semestres diferentes. En el caso de Dohna-Wundlacken nos encontramos con un estudiante despierto que hace gala de una cierta madurez intelectual, con conocimientos de idiomas y con sensibilidad para la redacción. Sus manuscritos pueden considerarse en general de alta calidad. La lección de metafísica, copiada en cuartillas de 17,5 x 20 cm., abarca un total de 185 páginas y lleva por título «La metafísica según las lecciones del Prof. Kant en el semestre de invierno de 1792/1793 de 7 a 8 h., de H. L. A. Dohna, iniciada el lunes 15 de octubre de 1792 (Comp. de Baumgarten)». El texto principal se encuentra glosado con breves notas marginales, cuya tinta no presenta diferencias con respecto al mismo. Arnold Kowalewski señala como indicios de que el texto se corresponde con apuntes tomados directamente en el aula hechos tales

1. Los datos biográficos acerca del conde Dohna-Wundlacken, así como la descripción del manuscrito, pueden encontrarse en Arnold Kowalewski, *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*, Georg Olms, Hildesheim 1965 (reimpresión).

como que entre los fragmentos que corresponden a cada hora de clase se encuentran amplios espacios en blanco que indican una interrupción larga de la escritura, o que las fechas se anteponen a cada fragmento en posiciones irregulares: un copista que escribiese a partir de otro manuscrito tendería a dar al texto una configuración más regular. La corrección en la ortografía del francés se considera como un ulterior indicio de que las páginas de la metafísica proceden efectivamente de la pluma del joven y culto conde de Dohna. En general se ha aceptado la hipótesis de que nos hallamos ante una versión directa de la lección de Kant correspondiente al semestre de invierno de 1792/1793.

La lección de metafísica contiene las explicaciones kantianas del manual de Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Halle ^{4}1757 (^{1}1739). En 1792/1793 Kant cumple más de veinte años como catedrático de metafísica y casi cuarenta desde que iniciara su actividad docente. Con la reciente publicación de la *Crítica del juicio* (1790) ha logrado culminar la tarea crítica. Asimismo, han visto la luz partes fundamentales del nuevo sistema de metafísica, como por ejemplo los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1786). Al principio de la década de los noventa, justo antes de que tenga lugar el problema con la censura a raíz de la publicación de su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Kant alcanza la cúspide de su gloria: Fichte termina de publicar el *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792) y el espíritu del kantianismo se expande con fuerza por las universidades alemanas a través de una nueva hornada de manuales que adaptan las disciplinas académicas a los nuevos principios kantianos. Incluso la propia universidad Albertina cuenta con profesores como Poerschke o Schulze que explican filosofía kantiana. Mientras tanto el anciano profesor, aparentemente ajeno al hecho de que él mismo se ha convertido en una moda que todo lo invade, continúa aferrado a los viejos manuales wolffianos. El estudio conclusivo que acompaña a esta edición intenta arrojar luz sobre el comportamiento aparentemente paradójico de Kant. Lejos de un capricho personal, parece haber motivos filosóficos de peso en esta actitud: el ejercicio de la crítica ha de realizarse teniendo presentes los productos acabados de la razón. Baumgarten es considerado por Kant como el mejor metafísico de su tiempo. Nada hay de despreciable en sus manuales cuando el objetivo pedagógico no es aprender filosofía, sino

aprender a filosofar. Aprender filosofía supondría que existe un sistema definitivo y verdadero, pero, como nos recuerda Kant en las páginas finales de la *Crítica de la razón pura*, «la filosofía es la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar» (A 838/B 867). Aprender a filosofar, en cambio, consiste en «ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en ciertos ensayos existentes, pero siempre salvando el derecho de la razón a examinar esos principios en sus propias fuentes y a refrendarlos o rechazarlos» (*ibid.*).

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

Mario Caimi

Nuestra traducción se basa en el texto alemán de las obras completas de Kant: *Kants gesammelte Werke*, herausgegeben von der Preussischen/Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, a partir de 1902, tomo XXVIII, 2, 1, páginas 614-704. Citamos esta edición como «Ed. Acad.», y ponemos su paginación en los márgenes de nuestro texto. Comparamos esta edición alemana con la edición de Arnold Kowalewski, *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*, herausgegeben von Arnold Kowalewski (München 1924), Olms, Hildesheim 1965, 517-631. No es posible en la traducción dar cuenta de todas las peculiaridades de las dos ediciones alemanas. Nos limitamos a señalar aquellas que nos parecieron más significativas para un lector interesado en la filosofía. Las mayores diferencias entre Ed. Acad. y la edición de Kowalewski conciernen a la asignación del lugar de inserción de los agregados marginales. Hay otras que se refieren a la puntuación. En ambos asuntos seguimos la Ed. Acad. en lo posible. Kowalewski agrega un índice en las dos primeras páginas

(519-520). Pero hay también otras divergencias notables, a veces explicadas por los editores y otras veces carentes de toda explicación. En general, la edición académica (Ed. Acad.) debida a Lehmann no nos parece tan confiable como lo afirma Steve Naragon: «On the whole, Lehmann's reading of *Dohna* appears reliable»[1].

Seguimos la edición académica (Ed. Acad.) en la numeración de las lecciones. Usamos los siguientes signos tipográficos: las llaves { } para distinguir las notas marginales; los trazos angulares < > para los agregados entre líneas; los agregados nuestros van entre corchetes [ ]. Siendo imposible reproducir en todos los casos la puntuación alemana, hemos debido usar de cierta libertad cautelosa en la puntuación de la traducción[2]. Conservamos los guiones largos (—) del original.

Steve Naragon ha comparado las fechas indicadas por Dohna con el calendario de 1792/1793, y halla que se corresponden (por ejemplo, el 15 de marzo de 1793 fue viernes, como lo indica el texto de Dohna), con la sola excepción de la lección 26, que figura como dictada el martes 21 de noviembre, que no fue martes[3].

El texto español ha sido comparado cuidadosamente con la versión portuguesa de las Lecciones de Metafísica Dohna-Wundlacken, de Juan A. Bonaccini (Universidad de Natal), y con la versión inglesa de Ameriks y Naragon: Immanuel Kant, *Lectures on Metaphysics*, translated and edited by Karl Ameriks, University of Notre Dame, and Steve Naragon, Manchester College, Cambridge University Press, Cambridge 1997 (la *Metafísica Dohna* ocupa en esta versión las páginas 357 a 391). Muchas veces adoptamos las soluciones ofrecidas por estos textos.

Deseo agradecer la cooperación del Prof. Dr. Juan A. Bonaccini, de la Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Natal, Brasil), y del licenciado Marcos Thisted, de la Universidad de Buenos Aires, quienes han revisado el manuscrito y han aportado valiosas

1. Steve Naragon, *The Metaphysics Lectures in the Academy Edition of «Kant's gesammelte Schriften»*, en Kant-Studien 91 (Sonderheft), Berlin 2000, 189-215, cita en 203.

2. Se ha respetado en lo posible la grafía y peculiaridades ortográficas del original, como la ausencia de mayúsculas tras algunos puntos, la variación en la escritura de algunas palabras latinas o griegas, o derivadas de ellas (por ejemplo, tautología / tavtología; universalis / vniversalis; praedestination; determinancias) y la acentuación de palabras en griego.

3. S. Naragon, *ibid.*, y nota 35.

sugerencias y críticas. Al Conselho Nacional de Desenvolvimento Cientifico e Tecnológico (CNPq) de Brasil, cuyo apoyo económico hizo posible la realización de las investigaciones necesarias para establecer el texto. A la Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil, que facilitó excelentes condiciones de trabajo durante buena parte de la tarea de traducción. Y a Ediciones Sígueme, de Salamanca, por la publicación del texto.

METAFÍSICA DOHNA

La Metafísica 614
según las lecciones del señor profesor Kant,
en el semestre de invierno de 1792/93 de 7 a 8
Por H. L. A. Dohna, empezada el lunes 15 de octubre de 1792.
(comp. de Baumgarten).

Si clasificamos todos nuestros conocimientos *según su origen*, 615
se dividen en:

1, empíricos, que tienen su origen en la experiencia,

2, racionales, que son posibles a priori independientemente de la experiencia. Nuestro autor ofrece la definición wolfiana de la metafísica: Scientia prima principia cognitionis continens. Pero *toda ciencia* debe basarse en principios, de no ser así, es sólo un conocimiento vulgar. {Esta característica corresponde, por tanto, no solamente a la Metafísica, sino a toda otra ciencia.} — Muchos de los primeros principios de nuestro conocimiento son empíricos. — Podemos dividirlo todo en principios fundamentales, {a éstos en conceptos fundamentales y proposiciones fundamentales,} en substancias fundamentales; hay aquí muchos primeros principios, que no podemos atribuir a la metafísica, por tanto tenemos que retroceder hasta el concepto de algo, de *cosa* {que no se puede descomponer}. *Toda la metafísica consistiría*, entonces, {es decir, según la definición de Wolff} *en el concepto de una cosa*, y en el concepto de que *una cosa no es una nada*. — La definición wolfiana, entonces, no es exhaustiva. — Si queremos distinguir científicamente {es decir, en sentido universal} estos principios, podemos hacerlo solamente si consideramos su origen. Todo nuestro conocimiento *comienza con la experiencia* (con el concepto in concreto), *pero no procede de ella*. {Debe presentársenos la ocasión de tener que aplicar los conceptos fundamentales que residen en nuestra facultad cognoscitiva.} Nunca podríamos ser conscientes de nuestro conocimiento a priori, si no tuviéramos ocasión de

aplicarlo en un caso. {Pues sin la ocasión, naturalmente, nunca podremos hacer uso de aquello cuyo fundamento, empero, reside en nosotros.} — Todos los conceptos son, o bien conceptos fundamentales, o bien proposiciones fundamentales.

Los 2 elementos de nuestro conocer son: *pensar* e *intuir*. Pensar es distinto de sentir, {las personas que sienten mucho suelen pensar poco} (se refiere solamente al sujeto, por tanto muy diferente de pensar, aplicación de nuestra facultad de reglas al objeto.) La verdad no se debe *solamente* sentir, sino que se debe pensar sobre ella; en ocasión del conocimiento empírico tiene lugar también

616 la sensación, p. ej. en el concepto de cuerpo, — algo que ofrece resistencia en el espacio. Consideramos los principios de las ciencias

1, *solamente según su forma* — y así hay una intuición en la cual no se puede pensar nada, así como conceptos que no entendemos porque no nos es dada intuición alguna. Una ciencia que contiene reglas del pensar, sin distinción respecto de los objetos, es [la] Lógica. {Es decir, se hace abstracción de todo contenido, se promulgan solamente reglas formales.} —

2, *según su materia* — Una ciencia material (que efectivamente tiene contenido) (conocimiento a priori de objetos) es una ciencia racional material pura, o bien

1) *filosófica*, si es un conocimiento racional por conceptos, o bien[1]

2) *matemática*, si es un conocimiento racional por construcción de conceptos. El espacio y el tiempo son las intuiciones a priori. Yo construyo mis conceptos, cuando los exhibo a priori en la intuición. — Ahora bien, la filosofía, a su vez, puede ser de dos clases:

1), *pura*; — con respecto a los objetos del conocimiento se llama metafísica. {Los discípulos de Aristóteles interpretaban: τα μετα τα φυσικα lo que viene después de la física; pero se puede pensar: en la medida en que va más allá de los objetos de lo sensible — por tanto, la ciencia de lo suprasensible.}

2), *applicata*. — Vamos a definir la metafísica: La ciencia que contiene en sí el conocimiento racional puro de los objetos; por tanto, diferente de todos los empíricos. Se distingue de la matemática, porque es sólo por conceptos, pero la matemática es por

1. Con la expresión «o bien» en este lugar seguimos a Kowalewski. Ed. Acad. trae «y» en lugar de «o bien».

construcción de los conceptos. La división que los antiguos hacían de la filosofía era una tricotomía, a saber 1), *lógica*, 2), *ética*, 3), <somatología> *física*[2], pero en ese caso nunca se sabe si la división es completa. Por eso es mejor una dicotomía: en ella la filosofía se puede dividir en:

1), *en la formal* — de la que se ocupa la lógica, y

2do.), *en la material*, — ya mencionada arriba. Ésta tiene por objeto: 1), la *Naturaleza*, y 2), la *Libertad*, a partir de allí se desarrollan las otras dos partes de la filosofía. A saber: 1) La *doctrina pura de la naturaleza* es la metafísica, 2) *la doctrina pura de la libertad*, moral, de modo que tendríamos otra vez las mismas partes —

II. 617

Es difícil hallar una palabra alemana que caracterice adecuadamente a la metafísica. *Según Wolf* ella se divide en:

1), *Ontología* — la doctrina de los entes[3]. — en

2), *Cosmología*, la doctrina del mundo, luego en

3), *Psicología*, la doctrina del alma, {propiamente una parte de la cosmología} y finalmente en

4), *Theologia rationalis*, doctrina de Dios. — Primero vamos a considerar cada una de estas partes brevemente. Ontología es la ciencia que contiene conceptos a priori para el conocimiento de las cosas. Se la llama también filosofía transcendental {una filosofía universal, contiene los conceptos elementales y las proposiciones fundamentales [elementales]}. — Si ahora sigue la cosmología, se advierte que la división no es muy acertada. Ella {(la filosofía especial)} trata de todos los objetos de los sentidos (tanto del externo como del interno, por eso sus partes somatología <(física)> y psicología {contiene la física y la psicología sólo como ciencias racionales, no empíricas}[4]) — se llama por eso metaphysica applicata. Si contamos la psicología pura como una parte de la cosmología, al final, {a saber, en la metaphysica specialis, (la generalis es ontología; hay un enlace doble, uno coordinado y uno subordinado)} no nos queda más que *cosmología* y *teología*

2. Seguimos a Kowalewski. Ed. Acad. trae «somatología y *física*», sin indicación de agregado.

3. *Wesenlehre*. Quizá pueda entenderse también «del ser» o «de las esencias».

4. El sujeto del verbo «contiene» es «la filosofía especial» mencionada antes.

— *Mundo* y *Dios*. En todos estos conocimientos hay que hacer, por consiguiente, todavía una división

1), en lo sensible que es objeto de la experiencia, y

2), suprasensible, *que nunca puede llegar a ser* objeto de la experiencia, — a priori, como el concepto de causa y efecto, estos conceptos a priori se llaman conceptos puros del entendimiento *notiones*: Este uso del entendimiento se llama *inmanente*. Pero tenemos también conceptos tales, que a ellos nunca un objeto de la experiencia les puede ser *adecuado*, a estos los llamamos *ideas*. Las ideas son nociones, pero las nociones no siempre son ideas. {Pues los conceptos a los cuales *ningún* objeto de la experiencia les *puede ser adecuado*, nunca pueden llegar a ser objetos de la experiencia ellos mismos.} Este uso de la razón (ideas) se llama uso *trascendente* — —

La *ontología* presenta solamente aquellos objetos[5] a los cuales un objeto de la experiencia les puede ser adecuado. Pero la razón intenta ascender aun más alto, hasta lo suprasensible {esto ocurre en la cosmología y en la teología}. — *Un concepto se llama*

618 *conocimiento sólo cuando le corresponde efectivamente un objeto*. Sólo en ese caso podemos otorgarle al concepto realidad objetiva. Las ideas de *Dios*, *libertad* {(viene a ser la posibilidad de leyes morales)} e *inmortalidad*, constituyen el conjunto de lo que es objeto de lo suprasensible. — Si la intención de la metafísica fuese solamente especulativa, nunca se la habría elaborado, pues por esa vía no podemos obtener conocimiento alguno, al contrario, limitación, y límites que no podemos sobrepasar. Por tanto, para conocer *aquello* que es objeto de los sentidos nunca se tuvo estímulo para la metafísica[6].

III.

Este interés ella lo adquirió porque sobrepasó los límites de la sensibilidad. Puede elevarse por sobre los objetos de los sentidos, *no con intención especulativa*, pero sí con *intención práctica*. Por cierto, no se habría emprendido el esfuerzo con conceptos tan abs-

5. Quizá deba entenderse aquí «aquellos conceptos», en lugar de «aquellos objetos».

6. Parece conveniente entender aquí: «El propósito de conocer lo que es objeto de los sentidos nunca dio estímulo para la metafísica».

tractos, si no se hubiera tenido el elevado fin de ascender hasta objetos que están fuera de los límites[7] de la experiencia. Los objetos de la experiencia sólo pueden ser conocidos por nosotros como algo condicionado. Pero la razón procura inconteniblemente algo incondicionado; de otro modo, no puede nunca llegar al cabo. Este afán ha producido la metafísica. La metafísica puede referirse también a sensibilia {fenómenos φαινόμενα} y sigue siendo, sin embargo, filosofía pura. Pero son los intelligibilia {cosas en sí mismas, νοούμενα[8]} los que han hecho que se haya trazado un sistema ordenado de la metafísica. *Ascender* de lo sensible a lo suprasensible, *de los phenomenis a los noumenis*, es el gran problema, ante el cual fracasaron tantos filósofos. — Siempre se ha creído que finalmente se había hallado la piedra de la sabiduría, pero cuando se examinó más de cerca, nunca resultó nada, en la manera especulativa, de modo que finalmente se creyó que no se podía alcanzar certeza en nada — así es como surgió el escepticismo: cuando 2 conocimientos que parecían ser igualmente verdaderos se contradecían absolutamente entre sí. Esta renuncia a la certeza en la razón humana {σκεπτεσθαι indagare.} comenzó por la metafísica, y luego se extendió más allá. La duda de aplazamiento es el mejor método.

Sensibilium non datur scientia era un principio de Platón — pero si con esa palabra nos referimos sólo a fenómenos, el principio es

erróneo, y se puede decir, por el contrario, mucho más acertada- 619
mente: Intellectibilium non datur intellectus. Los intellectualia de Aristóteles eran lógicos, él se quedó en el conocimiento vulgar y sólo analizó éste. El ascenso al suprasensible, en Platón, dio ocasión a los [objetos] intelectuales místicos. — El lema de Aristóteles era el siguiente: Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensibus. Quiere decir que los conceptos adquiridos sólo podemos obtenerlos de la experiencia, y por eso deben provenir de ésta todos los conceptos que no son innatos. Pero podemos adquirir conceptos

1) *derivative*, y así es con todas las representaciones sensibles, blando, duro, etc.

2) *Originarie*, conceptos que residen ya en nuestro entendimiento, como los de causas y efectos, etc. (Epicuro en su Lógica,

7. Kowalewski (p. 525) señala como ilegible la escritura, y conjetura: «fuera de la totalidad».

8. Ed. Acad. y Kowalewski traen acentuada la ypsilon.

que él llama Canónica, se presenta como enemigo de todo lo supra-sensible). En Epicuro hay sólo empirismo, en Platón hay misticismo. La diferencia entre pirronismo y escepticismo es imperceptible. El racionalismo es lo que buscamos, pretendemos que todos nuestros conocimientos sean considerados como a priori acquisita: por tanto, son dogmáticos, y opuestos al escepticismo. Ahora hay que investigar qué es objeto propio de la razón, y qué queda fuera del dominio de ella. Eso lo hace la crítica de la razón pura. Ella no es otra cosa, entonces, que una *investigación crítica y un establecimiento de los límites de ella y de su facultad*[9], de esto nos vamos a ocupar ahora.

IV. 19 de octubre, viernes

Platón supuso un entendimiento que intuía los objetos a priori, es decir, intuitive intellectualia. Este misticismo {porque para él se requiere cierta clase de iniciación} fue especialmente dañoso para los neoplatónicos. El racionalismo puede dividirse:

1), *en el dogmático*, {sin criticar a nuestra razón, a eso se llama dogmatismo.} La presuposición de que podemos alcanzar conocimientos racionales[10].

2), *en el crítico*, que comienza por investigar a la razón como sujeto, [examinando] su alcance, su contenido y sus límites. El método crítico del racionalismo nunca ha sido seguido. Aristóteles creyó que todo nuestro conocimiento a priori se refería solamente a reflexiones acerca

620 de objetos de los sentidos. Pero esto no nos llevará nunca más allá de lo sensible. — El célebre Locke es también de la opinión de Aristóteles. Pero se atrevió a ir *mucho* más allá de los límites de lo sensible. Quien se eleva por encima de los límites de los sentidos, sin poner previamente límites a su razón, es dogmático. Se pudo llegar fácilmente a esos prejuicios, porque se ve cuánto es lo que logra la razón a priori; basta mirar a la matemática pura. — Tan sólo por admiración de ella, Platón se vio inducido a adoptar el misticis-

9. Kowalewski cambia el subrayado: «*investigación crítica y establecimiento* de sus límites y de su facultad». Entiéndase: investigación crítica de la razón pura, y de aquello de lo que ella es capaz; y establecimiento de las facultades y de los límites de la razón.

10. Kowalewski: «La presuposición de que los conocimientos racionales {podemos alcanzarlos sin criticar a nuestra razón, a eso se llama dogmatismo}».

mo. (Él mismo era un gran geómetra.) También es así con las proposiciones fundamentales de la física; las entendemos, y estamos *convencidos* de ellas, sin llamar en nuestro auxilio a la experiencia p. ej. todos los efectos tienen causa. ¿Por qué no se iba a seguir empleando esta magnífica facultad de la razón humana? Naturalmente, los hombres pensaron que con otros objetos iban a tener un éxito igualmente bueno; así se abrieron las puertas para dar paso al dogmatismo. Pero si criticamos a la razón pura, podemos determinar con precisión qué es lo apropiado para ella, y qué no. —

Mediante la inevitable contradicción de la razón humana {(este conflicto de la razón en sus propias leyes se llama *antinomia*)}, tan pronto como sobrepasamos los límites de lo sensible y hacemos especulaciones {aquí uno siempre derriba al otro, nadie puede demostrar}, somos conducidos propiamente a criticar a la razón pura. En el caso de algunos conocimientos a priori podemos ayudarnos con la experiencia; emplearla como piedra de toque no se puede ya, cuando nos trasladamos enteramente a lo suprasensible, al nuevo terreno de las cosas en sí. {Los que menosprecian la metafísica se contradicen a sí mismos, pues seguramente tienen sus propios conceptos metafísicos sobre Dios, la inmortalidad etc.} — Según fundamentos analógicos se pretende también demostrar muchas cosas, mostrando que este conocimiento ha sido logrado, por tanto, otro semejante se podrá considerar también como demostrado, pero éste es un principio muy falso.

V. [día] 22.

La metafísica es *indispensable* para el hombre, *porque por medio del conocimiento empírico* él obtiene siempre sólo *algo condicionado*, pero quiere llegar también a lo *incondicionado*. Esto es siempre suprasensible. Por tanto, el fin de la metafísica es el conocimiento de lo suprasensible. —

Aquí ya no es la experiencia la piedra de toque del éxito o del fra- 621
caso. Aquí es muy fácil el dogmatismo, a saber, que se tenga por verdadera una proposición a la que ninguna otra contradice. Pero vinieron los escépticos y produjeron una reforma universal. Advertimos el fracaso de nuestros conocimientos por su contradicción, y así se sustrae el fundamento al dogmatismo. Para probar ahora, si todavía podemos conseguir algo, debemos investigar, no

los objetos, sino el sujeto, nuestra razón. Hay que determinar primeramente la posibilidad del conocimiento a priori, 2do., su alcance, y 3ro. sus límites. Esto lo hace la Crítica de la razón pura. Su gran pregunta principal es: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Todos nuestros conceptos[11] son o analíticos o sintéticos. 1ro. analíticos, cuando el predicado del juicio está pensado en el concepto del sujeto, y 2do. conceptos[12] sintéticos en los cuales el predicado del juicio se añade a este concepto del sujeto. — p. ej. la proposición: Todos los cuerpos son divisibles, no añade nada, sino que solamente nos hace conscientes de algo. Todos los juicios sintéticos son amplificativos; todos los analíticos son explicativos. — Un juicio a priori es uno que no tiene por fundamento ningún objeto de la experiencia. — Se pregunta ahora, en segundo lugar: ¿Cómo son posibles las proposiciones sintéticas a posteriori? Esta pregunta no requiere más explicación, pues no es nada más, sino que la experiencia añade proposiciones nuevas a las ya dadas. Ahora, por tanto, nos queda solamente la primera pregunta, que es extraordinariamente difícil de responder. En todo nuestro conocimiento encontramos 2 elementos, a saber intuición, una representación singular (puede ser empírica y racional[13]) y concepto, en el cual nuestra representación contiene algo que es común a muchas. El conocimiento sólo es posible mediante la conjunción de ambos elementos. Conocimiento es la referencia de un concepto a un objeto. Los juicios sintéticos surgen cuando además de mi concepto obtengo todavía una intuición; los juicios sintéticos a priori, por tanto, cuando además de mi concepto obtengo todavía una intuición pura. Ahora se plantea la pregunta ¿podemos alcanzar tales intuiciones puras? — Ellas son el espacio y el tiempo. Además podemos alcanzar también conceptos puros a priori, éstos se llaman categorías. — Llegamos ahora a la primera parte de la metafísica, la

11. Kowalewski señala esta palabra como ilegible, y conjetura «juicios» en lugar de «conceptos», que es lo que trae Ed. Acad.

12. Kowalewski señala esta palabra como ilegible, y conjetura «juicios», en lugar de «conceptos», que es lo que trae Ed. Acad.

13. Kowalewski señala esta palabra como ilegible.

A. Metafísica general {filosofía transcendental} u **ontología.** 622

VI. [día] 23.

Entendemos por tal el conjunto de todos los principios del pensar puro {y no de la intuición pura}. Principios son los fundamentos primeros. Primeros principios, por tanto, aquellos que no se basan en ningún otro fundamento. Los principios son, o bien conceptos {éstos son las leyes[14] elementales del pensar} o juicios. Hablaremos de las intuiciones puras solamente en oposición a los conceptos puros. La ontología considera, con los principios, toda cosa[15], y por tanto se extiende sobre todas ellas. Todo lo que se pueda pensar es, o bien posible, o bien imposible. El autor comienza por lo *posible* pero no hace bien, porque este concepto enseguida se divide. Lo primero que se considera en la metafísica es la palabra — *objeto*, a la cual luego se *subordinan todos* los demás conceptos. Es el concepto universal, el concepto supremo de la ontología. Es posible o imposible, cosa o absurdo[16], — *si se hace una división, se debe hacer preceder siempre un concepto dividido*. — La ontología esclarecerá los conceptos elementales.

Sólo tenemos una ciencia cuando tenemos un principio firme del cual depende todo, como de una cadena, cuando nuestro conocimiento es sistema y no agregado.

Juicio y proposición son diferentes, el primero puede ser problemático, la segunda es siempre asertórica. Todas las proposiciones son analíticas o sintéticas. El principio de las primeras: dependen del *principio de la posibilidad por conceptos*; las sintéticas dependen del principio de la *posibilidad por intuición*. En la ontología, por tanto, trataremos acerca de conceptos puros a priori, y de la intuición pura a priori. Lo uno nunca puede producir conocimiento sin lo otro. — La primera proposición de todo nuestro conocimiento es: *No se puede pensar nada en cuyo concepto estén enlazados a y non a*. Impossibile est, simul esse ac non esse; éste es el famoso principio de contradicción. Es la condición necesaria de todo conocimiento — Esta proposición formal

14. Kowalewski: «los conceptos elementales».
15. Literalmente: «contempla por medio de los principios de toda cosa».
16. Literalmente: «cosa o no-cosa» («Ding oder Unding»).

623 no es un *principium constitutivum* (como solamente [lo es] el de los juicios analíticos) sino más bien *regulativum*. Si el predicado no se atribuye al sujeto, lo contradice. El principium contradictionis es negativo, la proposición afirmativa, el principium identitatis: quid, quid est, est. La necesidad nunca puede ser pensada *sin conciencia de la imposibilidad de lo contrario*. El principium contradictionis puede considerarse como el [principio] analítico de las negativas y de las afirmativas; de las últimas sólo con la conciencia de la necesidad.

VII. [día] 25.

Certeza apodíctica significa el conocimiento de la verdad con conciencia de la necesidad, de la imposibilidad de lo contrario. Ahora se plantea además la pregunta de si el principium contradictionis es suficiente para todos los juicios. No; solamente para los analíticos, en los cuales, con el predicado, *no voy más allá del concepto* del sujeto. Simultáneos (simul) son (según la fórmula mencionada) 2 predicados cuando fueron puestos en uno y mismo tiempo; — Pero ¿cómo es que se presenta, ya en este principio supremo, el concepto de *tiempo*? De modo que *no* es buena la fórmula impossibile est aliquid simul esse ac non esse. Se podría expresar: Ningún cuerpo en movimiento está en reposo en el mismo tiempo; que un cuerpo también pudiera estar en reposo es bien cierto. Pero que una cosa sea alterable, *no se puede entender* a priori. ¿Qué fórmula hemos de emplear? — Nulli subjecto competit praedicatum *ipsi* oppositum — Cuidam subjecto competit praedicatum ipsi praedicato oppositum. Algunos cuerpos que son movibles, están en reposo, e. d. los que respecto de su existencia están determinados a moverse, pueden estar en reposo en otro tiempo. — El concepto de la proposición impossibile est aliquid etc. no es una definición de lo imposible. Por meros conceptos no podemos dar otra [definición] que la de la contradicción. — La contraposición sería: Lo que no se contradice, no es imposible. — Finalmente lo que no se contradice *no es* imposible = es posible. Ahora queda abierto el campo para todas las ensoñaciones. Por cierto que es posible el pensamiento, el concepto de aquello que no se contradice; pero no el objeto. Un concepto al que no le corresponde ningún

objeto se llama conceptus inanis. — Nihil, aliquid conceptos parciales del supremo — objeto — nihil negativum, cuando

el pensamiento mismo es imposible, se suprime a sí mismo, p. ej. 624
un círculo cuadrado. Nihil privativum, al que no le corresponde ninguna cosa existente, la ausencia, el no ser {p. ej. frío}. 3) Conceptus inanis, al cual no le puede ser dada ninguna intuición {(objeto)} correspondens, p. ej. — un espíritu, un ente pensante, no sé si debe incluirse en la serie de las cosas posibles. 4), El concepto al que llamamos *nada*, al cual le corresponde una intuición, pero no la de una cosa existente. Aquí pertenece el concepto de espacio, no es un conceptus inanis, podemos estimar su dimensión[17]. Si hacemos de la forma de las cosas un objeto, fácilmente incurrimos en errores. Podemos admitir 3 principios lógicos (analíticos), a saber:

1), Principium contradictionis <(criterio de todos los juicios posibles)> para los juicios problemáticos.

2), Principium rationis <logicum>, — que es el fundamento de todos los juicios asertóricos. Todo juicio asertórico <—proposición—> debe tener también un fundamento. {La proposición 1)[18] *no debe contradecirse* a sí misma, 2) [debe] tener un fundamento. — Un juicio es una proposición, en la medida en que está fundado.—}

3), Principium disjunctionis, {divisionis p. ej. el alma es simple o compuesta.} — exclusi medii inter duo contradictoria, aut, aut, a o non a, *de los juicios apodícticos*, se presupone cuando quiero demostrar algo a partir de la imposibilidad de lo contrario.

VIII. [día] 26.

Si digo que *no* se puede admitir non a, tenemos que admitir a, pues no hay un tercero. Dicotomía es la división lógica según los conceptos, o bien a o bien non a; después están también las divisiones reales. El principium divisionis <determinationis> se podría llamar el principio de la determinación de los conceptos {ad p. 4}. Contradictio in adjecto cuando un concepto no se contradi-

17. Kowalewski: «sus dimensiones» (ni Kowalewski ni Ed. Acad. señalan aquí su divergencia).

18. El número «1)» lo tomamos de Kowalewski; no figura en Ed. Acad. (ni Kowalewski ni Ed. Acad. señalan aquí su divergencia).

ce en sí mismo, pero sí en el predicado que se le atribuye {p. ej. un círculo cuadrado}. Contradictio vera, — apparens cuando el concepto se contradice en las palabras, pero no en el sentido. Contradictio patens — en[19] latens p. ej. pia fraus, mentiras piadosas — explicita o patens, cuando ya está en las palabras. {ad § 14} ¿Qué es *fundamento*? El autor dice: ex quo intelligi potest, *cur* aliquid est, cuál es el fundamento de que alguna cosa sea; un circulus, pues, in definiendo. {¿Qué

625 es cur? Fundamento es aquello por lo cual otra cosa es puesta de determinada manera}. Se podría decir: quo posito ponitur aliquid[20]. Consecuencia, ***rationatum***, quod non ponitur, nisi posito alio, no puede ser por sí mismo. La consecuencia la podríamos definir de esta manera, id quod ponitur, posito alio est rationatum[21]. Fundamento y consecuencia son 2 correlata, que están en relación. Las reglas serían: id quo posito[22] determinate, ponitur *aliud*, est ratio. Posita ratione, ponitur rationatum. {Si está el fundamento, podemos inferir la consecuencia. De la consecuencia al fundamento sólo se puede inferir indeterminate —Arriba determinate, abajo indeterminate}

aliud. El fundamento debe ser, por tanto, siempre diferente de la consecuencia. Tener un fundamento significa ser una consecuencia de algo. Cuando se dice omne ens habet rationem esto significa lo mismo que omne ens est rationatum; las cosas pueden ser 1) ***lógicamente*** diferentes[23], es decir, en el *modo de representación*, 2), ***realiter***, cuando la diferencia está *en la cosa misma*. — Quidquid est, est: es un principio de todos los juicios tautológicos, a saber, cuando quiero demostrar una cosa a partir de ella misma. La extensión de un cuerpo es también el[24] fundamento de la divisibilidad. Ambos conceptos son lógicamente diferentes, aunque tengan identidad real. — Una tavtología nunca es falsa, sino sola-

19. En el lugar donde Ed. Acad. coloca este «en», Kowalewski indica un signo ilegible.

20. Kowalewski invierte: «quo ponitur positum aliquid». (Ni Kowalewski ni Ed. Acad. reconocen aquí su divergencia).

21. Kowalewski: «Id quo ponitur, posito rationatum». Ed. Acad. (p. 1484) explica: «alio est» falta en el manuscrito.

22. Kowalewski: «ponitur»; sin explicación.

23. Kowalewski: «lógicamente originadas»; sin explicación.

24. Ed. Acad.: «es según el». Seguimos a Kowalewski, que explica que la escritura es ilegible.

mente absurda, porque en el fundamento siempre se menciona lo mismo que en sí mismo pertenece al fundamento.[25]

IX.

{— Fundamento y consecuencia deben ser diferentes. *La consecuencia debe ser otra cosa* que el fundamento.} Una cosa puede ser diferente de otra *lógicamente* y *realmente*. El concepto es lógicamente diferente de otro, cuando contiene algunos de los predicados de él, pero no todos. p. ej. cuerpo y divisibilidad son diferentes lógicamente, {—pues lógicamente la divisibilidad es algo distinto del cuerpo—} pero no realiter. Ratio realis es aquello que se distingue realiter de otra cosa, es decir, en el concepto del fundamento no reside el de la consecuencia, p. ej. la luz del sol y el derretimiento de la cera {o bien: en la voluntad de Dios no está contenido el mundo}. El rationatum {la cosa en la cual una cosa es el fundamento de otra}, o aquello en lo que algo es, se llama dependens. Conexión — nexus. *Oppositio* est id quo posito alio tollitur aliquid. La oppositio es también, ya lógica, ya real. — *Conditio* quo non posito, non ponitur aliud (no: quo ponitur posito

alio). Con eso estaría expuesto el principium contradictionis. Aho- 626
ra vamos a tratar de los *conceptos universales del entendimiento*. Los llamamos *categorías*. Residen independientemente de toda experiencia a priori en nuestra razón. Tenemos también *intuiciones formales puras*. Éstas son las representaciones de *espacio* y de *tiempo*. Ambas enlazadas suministran todo el conocimiento a priori, pues *a ellas les aplicamos los conceptos formales puros*. Todos nuestros conceptos son *praedicata de intuiciones posibles*. Una representación que puede servir para un juicio posible. Los actus del entendimiento humano se llaman funciones y las funciones de juzgar se llaman categorías, son las siguientes:

1) *Cantidad*, los juicios según ella son: 1) *singulares*, 2) *particulares*, 3) *universales*. {La muchedumbre reunida en la unidad es totalidad}

2), *Cualidad*, según esta forma los juicios son: *afirmativos, negativos, infinitos*.

25. Kowalewski: «lo mismo que en sí mismo se aduce como fundamento»; explica que la escritura es ilegible.

3), *Relación*, según ella los juicios son ya: *categóricos* [ya] *hipotéticos*, [ya] *disyuntivos*, y finalmente

4), *Modalidad*, en la que están contenidos los juicios siguientes: *problemáticos, asertóricos, apodícticos.* A partir de esto podemos obtener fácilmente las categorías. —

Unidad, pluralidad (cantidad [numérica]), *totalidad* omnitudo, *totalidad*[26].

afirmativos — *realitas*, negativos — *negatio*, infinitos — *limitatio.*

categóricos — *substancia y accidente* — (inherencia)

hipotéticos — *causa et causatum* (relación de la causalidad). En los juicios *disyuntivos* tiene lugar un *commercium* entre varios membris: Acción y reacción o acción recíproca (influxus — actio y reactio.)

problemáticos — categoría de la *posibilidad* de las cosas

asertóricos — categoría de la *realidad efectiva* de las cosas

apodícticos — categoría de la *necesidad* de las cosas

Todo concierne aquí a la existencia. Aquí hay siempre correlata, a lo posible le corresponde lo imposible, etc. Esta tabla agota todos los posibles conceptos puros del entendimiento (predicamentos — categorías) — {Praedicabilia que surgen del enlace}

10.

627 En estas[27] funciones de los juicios están contenidas todas las acciones del entendimiento. —

Lo posible en sí, interne, per se — absolute possibile. Lo 2do. lo llama nuestro autor lo hipotéticamente posible. Pero la posibilidad interna es enteramente opuesta a la absoluta — incondicionada.— La posibilidad de una cosa en sí no es incondicionada, no puedo decir de ella nada más, sino que no se contradice a sí misma. Lo hipotéticamente posible se puede entender de 2 maneras, a saber, en sentido afirmativo y 2), en [sentido] negativo, nos los podemos representar como extensivo, y restrictivo. In thesi e in hypothesi; bajo ciertas determinaciones puede ser imposible la cosa que in thesi, considerada en sí, es posible. Pero hipotéticamente no es

26. La repetición del término «totalidad» se debe a que en el original aparece una vez la forma alemana *Allheit* y otra vez la forma del préstamo latino *Totalität.*

27. Kowalewski: «En las»; sin explicación.

pensada [como] posible extensivamente, sino sólo restrictivamente, es decir, bajo la condición de una cierta hipótesis. La possibilitas <absolutamente> absoluta es la que es posible sub omni hypothesi, en todos y cada uno de los respectos. —

Si ahora considero algo sólo internamente, eso no está todavía completo. La posibilidad interna es pues la mínima, pero la imposibilidad interna [es] la máxima. Es imposible considerar una nada en cualquier relación, tampoco puede ser considerada en el más mínimo grado de posibilidad — {cuando un concepto es vacío, no podemos considerarlo ni como posible ni como imposible.}

La relación de un fundamento con la consecuencia se llama la conexión, nexus, respectus rationis et rationati. Podemos tener un fundamento por el cual algo es puesto, y también uno por el cual algo es suprimido. Ratio ponens y tollens. Lo que carece de fundamento se cuenta como vacío. Sólo una proposición puede carecer de fundamento, nunca un juicio: éste es siempre posible. El fundamento de una proposición puede residir en el concepto, pues si hubiera que buscarlo siempre en otra, nunca acabaríamos. Todo tiene su fundamento, nihil est sine ratione. Todo es consecuencia de alguna otra cosa es la misma proposición. Se la llama principium rationis, es una proposición lógica mal entendida: Toda proposición tiene su fundamento, a saber, no en otra, sino en su propio concepto. Todas las cosas son consecuencias. Quicquid est, est rationatum — de ahí se seguiría: Si *todo* tiene un fundamento, no hay ningún fundamento suficiente[28]; se contradice a sí mismo. — Paralelo a ello es el principium rationati: Todo tiene su consecuencia: — Se puede afirmar lógicamente {— pero

no realmente—} pues una proposición siempre es, o bien fundamento para la supresión, o para la afirmación de otra. 628

11. 4 de noviembre[29], jueves.

Ens a se es el concepto de un ente que existe sin tener causa, esto se puede entender, pero la expresión a se es errónea, no [podemos pensar algo que existe] por sí mismo, pero podemos pensar

28. Entiéndase: no hay ninguna razón suficiente; no tiene validez el principio de razón suficiente. Baumgarten distingue entre *principium rationis* (Metaph. § 20) y *principium rationis sufficientis* (Metaph. § 22).

29. Kowalewski: «1ro. de noviembre».

algo que existe para sí mismo. El fundamento mediato es el *del fundamento* de la consecuencia, (de lo inmediato). Podemos representarnos el nexum de los conceptos como *subordinación* y como *coordinación*, a saber, como *sistema* y como *agregado*. Por el segundo el autor entiende el complemento del fundamento insuficiente para [que sea] suficiente. Ratio vel sufficit secundum quid, vel sufficit simpliciter. En el último caso se entiende el fundamento suficiente *por sí mismo*. El abuelo es el fundamento suficiente del engendramiento de su nieto, y en este respecto es ratio secundum quid; pero en sí es también consecuencia. Posita ratione ponitur rationatum. Posito rationato ponitur ratio *aliqua*. Sublata <remota> ratione tollitur rationatum *aliquod*. No siempre, cuando niego un fundamento, se puede inferir que se suprime también la consecuencia; no, algún otro fundamento podría producir la misma consecuencia. — El modus tollens ratiociniorum hypotheticorum sólo va del consequens al antecedens. El modus ponens al contrario. El concepto supremo de todos es el de objeto[30]. Podemos representárnoslo mediante meros predicados negativos. Pero con el concepto de ente está enlazado el de la existencia. — Un concepto es indeterminado en la medida en que con respecto a <dos> predicados es pensado de tal manera que está contenido en uno de los dos. Pues determinar significa, respecto de dos predicados, excluir uno y tomar el otro. Toda cosa, por sí misma, cuando es dada, está siempre íntegramente determinada. Sólo el conocimiento que tengo de la cosa puede ser indeterminado, nunca la cosa misma. No hay fundamento alguno que no determine con respecto a la consecuencia[31]. ¿Qué es una determinación? — los predicados analíticos no son determinaciones, siempre [lo son] solamente los sintéticos. P. ej. el concepto de divisibilidad es un predicado analítico, la determinación reside en el concepto mismo. Los predicados lógicos no son determinaciones, porque son analíticos. Aquello que no puede ser pensado sino como un ser se llama un reale. — Lo que es pensado como no-ser,

30. En el original aparece duplicado el término, una vez en la forma latinizada («Objekt») y otra en la forma alemana («Gegenstand»).

31. Si se supone que se ha omitido aquí el indicador de voz pasiva («wird»), podría entenderse «No hay fundamento alguno que no esté determinado con respecto a la consecuencia».

p. ej. sombra, reposo, negación. — El concepto de error es tanto 629
real como negativo. Estas determinaciones también podemos considerarlas: internamente, que pueden ser conocidas sin una representación auxiliar, y respectivamente, a saber, con respecto <relación> a lo extensivo a determinaciones externas.

12. 7 de nov.[32]

La esencia lógica contiene todo lo que necesariamente pertenece al concepto de la cosa. Pero todas las determinaciones que pertenecen a la existencia de una cosa constituyen la esencia real — la naturaleza. El primer fundamento interno de todas las determinaciones necesarias, p. ej. el cuerpo es divisible, movible, extenso, lo último es el primer fundamento necesario, de allí se puede deducir el concepto de divisibilidad. Podemos dividir todas las determinaciones <predicados> de una cosa, en constitutiva y rationata <affectiones>. Los primeros se llaman essentialia {determinancias}, los últimos attributa, propiedades. Las determinaciones que no son necesarias se llaman extraessentialia. Éstas son, o bien: 1) interna — modi; o bien externa — relationes. Podemos investigar exhaustivamente la esencia lógica de las cosas, pero no la [esencia] real. Attributa propria, peculiares, communia universales. Un attributum proprium del cuerpo es el concepto de divisibilidad. Del triángulo rectángulo, sería la proposición de que el cuadrado de la hipotenusa es igual a [el cuadrado de] ambos catetos. Un attributum proprium es aquello cuyo fundamento reside en todas las partes esenciales, reside en la totalidad de la esencia. — El concepto de existencia sólo podemos definirlo negativamente, a saber, de modo tal que podamos distinguirlo de otros. Positio, puedo poner un objeto, ya sea relativamente a mi concepto de él, ya absolutamente. La existencia es la representación de que una cosa es puesta de manera absoluta, absolutamente. Ens rationis — la posición es meramente lógica, cuando pongo la cosa sólo con respecto a mi concepto, [es] real cuando la pongo absolutamente. Los hombres se equivocan muchas veces, al considerar [una] nada como algo real. En todo aquello de lo que me represento absolutamente que existe, debe estar contenido un concepto de realidad. La existencia no puede ser objeto de la lógica.

32. Kowalewski: «2 de nov.».

— Si falta la existencia, falta toda realidad. Todo reside allí. Esto no lo entienden los lógicos. Todas las proposiciones existenciales son sintéticas y nunca analíticas (pues nunca pueden conocerse por descomposición).

630 13.

Si la existencia fuese determinación de una cosa, sería posición relativa, pero no lo es. Con ella algo se pone absolutamente en mis pensamientos. Existencia es, entonces, el ser absoluto. Por la existencia una cosa no adquiere ningún predicado. Todo lo que existe está íntegramente determinado, a o non a. Esta proposición no podemos convertirla nunca en su conversa.

Tratamos ahora de la existencia, porque en la theologia naturalis debe decidirse[33] si {para conocer un ens necessarium} podemos conocerlo por puros conceptos. Una proposición existencial nunca es analítica porque siempre sobrepaso el concepto. Ab esse ad posse valet consequentia, si algo es, debe ser posible. A posse ad esse non valet consequentia, esta es una proposición verdadera que nuestro autor expresa como si pudiera todavía encontrársele una excepción. A non posse ad non esse valet consequentia sed a non esse ad non posse non valet consequentia. Al fin éstas son todas proposiciones lógicas. —

Podemos pensar objetos mediante predicados negativos p. ej. oscuridad. Éstas no son cosas, non entia, éste es el nihil privativum; nihil negativum es aquél del cual no es posible ni siquiera el pensamiento. Ens imaginarium, cuando se piensan los propios pensamientos como diferentes de los pensamientos, — representaciones meramente subjetivas. Al non ens se lo llama ens rationis, que según la antigua forma escolástica se divide en:

1), ratiocinata, p. ej. el concepto de Dios.

2), ratiocinantia, aquello que tiene su existencia solamente en nuestras representaciones, absurdo[34]. Modi possunt esse et abesse salva rei substantia. P. ej. erudición. Toda nota es fundamento del conocimiento de un objeto. Puede ser empleada ya sea interne, para comparación de la cosa consigo misma[35], o en relación con ob-

33. Kowalewski: palabra ilegible. Tanto Ed. Acad. como Kowalewski conjeturan: «exponerse» en lugar de nuestro «decidirse».

34. Literalmente: «no-cosa» («Unding»).

35. Ed. Acad.: «de la cosa en sí». Seguimos a Kowalewski.

jetos externos. Cuando se la emplea en el último caso, se la llama carácter. Qualitas est determinatio entis quatenus quid spectari potest; <determinatio> per quam repraesentatur quoties est positum idem est quantitas {— quantum — quanta, no quantitates}.

14.

Se debe distinguir cantidad de quantum. La cosa puede tener siempre sólo *una* cantidad. No se pueden pensar muchas aquí.

— Por tanto, no se puede decir: cantidades. Quantum est in quo 631
est quantitas. Al quantum lo puedo conocer siempre inmediatamente. No así la cantidad, cuán grande es. Los plura en un quanto son siempre heterogenea. Similia, quoad qualitatem, aequalia quoad quantitatem, congruentia, cuando ambas cosas concuerdan. En alemán se dice: las magnitudes se cubren una a la otra. Esto también se puede aplicar en la geometría, y por analogía también en otros casos. Discrimina interna son posibles solamente en la cualidad y en la cantidad. Cosas que son completamente semejantes (según la cualidad) y son empero diferentes en el interior. Las secciones — unitas, veritas — perfectio proceden todas de la filosofía escolástica <aristotélica>; ésta expresa la proposición de esta manera: Quodlibet ens est unum, verum, bonum — en sentido transcendental {considerado sólo en sí mismo y por sí mismo. Esto sólo puede suministrar juicios tautológicos, considerado metafísicamente en comparación con otros objetos se puede decir mucho más aquí}. Son proposiciones tavtológicas que toda cosa es *una* cosa, que a ella le corresponde lo que le corresponde, y que a ella le corresponde todo lo que le corresponde; son las categorías de unidad, pluralidad, totalidad. Verdad es aquella pluralidad que se requiere para la distinción. — Totalidad se llama ahora la perfección {— porque todo lo que se requiere para expresar la cosa está allí contenido —} {La unidad es muy diferente de la unicidad. —} El concepto del ente perfectísimo, del ente realissimo no puede ser considerado en comparación con otros, sólo puede siempre haber uno. Unum — cujus determinationes sunt inseparabiles. La unidad es, ya cualitativa, ya cuantitativa. La primera consiste en la inseparabilidad de lo múltiple. — La última es la de la composición de una magnitud a partir de esa unidad. En el primer sentido hablamos p. ej. de la unidad de una pieza teatral, o de al-

go semejante. La última se pone siempre de manera absoluta, por eso se la llama categórica. Los predicados de la cosa de la que se trata deben estar enlazados con este concepto[36].

15. Lunes

Considerar algo de manera transcendental ocurre sólo con referencia al concepto de esa cosa. Por tanto, todas estas proposiciones son analíticas. Con toda cosa está enlazada una pluralidad de predicados entre sí[37], y ésta es la verdad. En toda cosa hay también una omnitudo — totalidad (toda cosa constituye un todo) de lo múltiple es

632 la perfección, o propiamente la integridad. Nuestro autor define así: Consensus (variorum) ad unum, pero esto todavía no contiene el concepto de la omnitudo. La perfección transcendental es fácil de conocer. Pues cada cosa es perfecta en sentido transcendental, según su esencia. En esta concordancia consiste la perfección formal, pero la material [consiste] en lo uno con lo cual concuerda aquella multiplicidad. A esto se lo llama también la intención. Hay una unidad cuantitativa y una cualitativa. No se pueden enunciar verdades de una y la misma proposición; ésta, o es verdadera, o no es verdadera, y cuando lo tengo todo de ella, no puedo recibir nada más. A los constitutiva de una proposición se los llama también a veces perfecciones. Porque el concepto es una unidad que contiene enlace de lo múltiple, al modo de este enlace de lo múltiple lo llamamos el *orden*. — *Regla* es un concepto en la medida en que contiene el fundamento común de la determinación de lo múltiple. El modo del orden se llama modus conformis regulae. La identidad en el modo del enlace constituye el orden. Primero [le pertenecen a la cosa] los essentialia, luego los attributa, que ya están íntegramente determinados, y finalmente le pertenecen a la cosa la posibilidad de los modi y de las relaciones. Todos nuestros conceptos se hacen distintos por el orden que introducimos [en ellos]. — conjungere significa algo más que componere, el concepto de espacio debe precederles a éstos. Entre todas las representaciones que podemos recibir de los objetos hay una que no podemos nunca cono-

36. Kowalewski: «con estos conceptos»; sin embargo, aclara que la escritura resulta ilegible.

37. Quizá haya que entender aquí: «predicados [enlazados] entre sí».

cer mediante el concepto. Ésta es la composición[38]. La percibimos sólo gracias a nuestra receptividad {[gracias] a nuestra propia conciencia}. Siempre debemos hacer nosotros mismos este enlace. —

16.

Confuso significa más que meramente indistinto. Confusión supone siempre una composición en la cual no hay orden. — El lugar respectus determinatus. — Un positum puede ser tomado en cualquier sentido. Un absurdo[39], en la medida en que sin embargo es representado como una cosa, se llama sueño — somnium. A los hombres que se ocupan de cosas tales que no tienen verdad transcendental alguna, se los llama soñadores. — catholicon lo que es universal. Principia catholica son los lógicos, el principium contradictionis, rationis y exclusi medii. Perfección material cuando

atendemos a lo unum. Éste se llama focus perfectionis, algo así co- 633
mo el punto focal de la perfección. Las reglas de la perfección están en pugna — colliduntur, se contradicen, cuando la cosa, siendo perfecta en un respecto, es imperfecta en el otro. — {Hay muchísimos casos así en el Estado. —}

Llegamos ahora a la 3ra. categoría de la *modalidad*, de lo necesario (ente necessario). Una cosa [es] necesaria, cuyo contrario [es] imposible. Algo puede ser necesario: 1), <in thesi> en sí, 2) hipotéticamente, en cierta conexión. (Estos conceptos han sido desarrollados más arriba). —{Lo que es posible en todos los respectos, es (prácticamente)[40] posible absolutamente. —} La última posibilidad es, como se demostró arriba, la máxima; pero cuando algo es necesario *por sí*, entonces es también imposible, en todos los respectos, que no exista, la necesidad es entonces in thesi la máxima. Hablamos únicamente del ente contingente y necesario. {ens impossibile quoad existentiam} No se puede pensar cosa alguna que sea necesaria o contingente en todo respecto <absolute necessarium vel contingens>. Si algo fuese contingente en todo respecto, debería ser posible en *cada* respectu que no existiese, y sin embargo existe, yo no

38. En el original aparece duplicado el término, una vez en la forma latinizada («Composition») y otra en la forma alemana («Zusammensetzung»).

39. Literalmente: «una no-cosa» («Unding»).

40. Kowalewski marca la palabra como ilegible, y conjetura «(geométricamente)».

tendría entonces fundamento alguno para entender esto según la sana razón. Sólo respectivamente a mi concepto, por el contrario, no sólo todo puede ser contingente, sino que aquí todo es, en efecto, contingente. Pues por el pensamiento no se llega a poner la posición absoluta de la cosa. — Siempre llegamos alguna vez a fundamentos determinantes, pero debemos buscarlos solamente[41] fuera de nuestros conceptos. Así, debemos pensar un ente absolutamente necesario, como causa, pero en nuestro concepto no lo encontramos. {Por medio de nuestro concepto no podemos nunca conocer la existencia absoluta de una cosa, *pues ningún juicio de existencia es analítico.*}

17. Lunes.

En la serie de lo contingente no salimos nunca, todo lo condicionado debe empero al final tener un incondicionado, un ens necessarium. {Éste es un conceptus transcendentalis, un concepto exorbitante.} Necesario es aquello que no puede ser de otra manera, contingente, [aquello] cuyo contrario es posible. Necesidad real significa *la* de la existencia, la [necesidad] lógica significa solamente la verdad del juicio. Un juicio {la relación del predicado con el sujeto}, que

634 enuncia una parte *esencial* de una cosa, es *absolutamente necesario*. Mera afirmación y mera negación no hacen contradicción, sino solamente ambas tomadas conjuntamente. La no-existencia nunca es una contradicción. Lo *incondicionado* necesario y contingente corresponde a las *ideas*[42]. Juicios absolutamente contingentes son *lógicamente* posibles.

Nuestro autor no posee la tabla de las categorías, y sin ella no es posible poner orden en la ontología. Categoria, empleado primeramente por Aristóteles, se llamó luego praedicamentum. Predicables son conceptos puros a priori derivados de otras representaciones a priori dadas. Entre ellos se cuenta también lo alterable y lo inalterable, es decir, lo contingente en *el tiempo*; de allí ya se sigue que estos conceptos *no* deben contarse entre los predicamentos, sino entre los praedicabilia. *Mutación* es la existencia de *dos*

41. Kowalewski: «debemos ir a buscarlos» («aufsuchen»), en lugar de «debemos buscarlos solamente» («nur suchen»). Seguimos Ed. Acad.

42. Kowalewski: «Lo incondicionalmente necesario y [lo incondicionalmente] contingente corresponde a las *ideas*».

conceptos opuestos entre sí; {la posibilidad de determinaciones opuestas del mismo sujeto, en diversos tiempos.} Que *una* cosa <sujeto> a haya de ser non a, nadie puede pensarlo *a priori*. {La cosa es a, en otro tiempo non a.} De la mutación de una cosa no se puede inferir su contingencia. El opuesto lógico es posible, porque la cosa acontece así[43]. El opuesto real lo sería si en lugar del movimiento, en *el mismo tiempo*, fuera posible el reposo (no después) esto nunca podemos demostrarlo. — La esencia de una cosa no es alterable lógicamente; aquí no hablamos de la existencia, sino que la esencia indica solamente la posibilidad interna (el το esse). — Muchos autores han entendido con la palabra essentia la esencia real de las cosas, pero esto puede inducir fácilmente a juicios muy atrevidos, p. ej. cuando *a partir de ello* se pretende demostrar que no se puede fabricar oro, {a saber, porque la esencia de los metales permanece siempre la misma, mientras que sin embargo ciertamente se la puede alterar en muchos respectos <p. ej. la textura interna> mediante la conexión. —}

18.

Realitas noumenon, cuando es representada meramente por el entendimiento, por tanto, no como objeto de los sentidos. Placer y dolor, ver, oír, son realitates phaenomena. Es difícil distinguir si algo es realidad o negación. — Nuestro autor tiene también al mal por negación; el malum metaphysicum, la *mera carencia*

del bien, lo es, efectivamente, pero lo positivamente malo es rea- 635
lidad. Podemos pensar una realidad que sea opuesta a la [realidad] lógica; pero esta oposición no es lógica, pues a *positivum* nunca puede ser opuesto a b *positivo*. {Por tanto, cuando pensamos las realidades in concreto, nunca pueden contradecirse[44].} Pero si tomamos los objetos de los sentidos en el espacio y en el tiempo, vemos que [los] opposita son posibles, p. ej. facultad apetitiva — repugnancia — ambos positivos. {Si digo: mi concepto es contradictorio, es decir, a y non a están enlazados en un concepto, llamamos a esto el nihil negativum.} El reposo no es un nihil negativum sino sólo privativum. El estado de indiferencia es cero, ningún sen-

43. Kowalewski: «puede acontecer así»; e indica que la escritura es ilegible.
44. Kowalewski: «in concreto, pueden contradecirse».

timiento de placer ni displacer. Podemos pensar una oposición de simetría. Eso se llama contrarium. P. ej. alguien oye hablar a dos personas a la vez, y por tanto, [no oye] nada. Un fundamento positivo que puede suprimir otra realidad. Consentir, mediante negaciones, con fines reales, es una obra fructífera. —

Un ens mere negativum es un non-ens. Un existente sin realidad es non-ens <no existente>, p. ej. tinieblas. {Nunca se puede representar un no-ser sin un ser.} — Un ens es, o bien realissimum, <ens omnimodo reale (puras determinaciones reales)> o bien partim reale, partim negativum. Perfectio metaphysica absoluta sería el ens realissimum <positivum>. Considerar metafísicamente significa, por tanto, considerar según la realidad <cosidad>. {Negationes metaphysicae son limitationes. Suprimir tantas realidades, que quede [solamente] la cosa. En el fundamento debe residir un maximum.—}

19.

Todas las negationes podemos concebirlas como limitaciones de cosas. No podemos suprimir nada antes de haber puesto la cosa. La negación es, por tanto, remoción de la realidad. Al concepto de un entis realissimi se lo llama conceptus originarius. Fuera del realissimo {esto es, el summum bonum metaphysicum en el malum metaphysicum está la carencia} sólo puede haber [cosas] partim realia y partim negativa. {El ens omnimodo negativum no se puede pensar.} Éstas se llaman limitata, porque ciertas realidades han sido removidas, faltan. Los antiguos decían que el ente originario era el creador de todo lo material, del fondo de la realidad, se lo representaban de manera sensible como un bloque de mármol, [y] el desbastar [se lo representaban] como una negación. Un concepto que con respecto a los conceptos

636 que están por encima de él se llama species, puede llamarse genus con respecto a aquellos que están contenidos bajo él. El concepto supremo [en sentido] lógico es el de objeto, por el contrario, el concepto supremo metafísico es el del ente realissimo.

Un conceptus vniversalis puede tener lugar, (aunque sería más correcta la expresión conceptus communis) pero no un ens universalis. Si los universalia son entia o no lo son, [es una cuestión que] ha ocasionado muchas disputas entre los nominalistas y los

realistas, los primeros, que se llaman también tomistas por Tomas Aquinas, afirman que los universalia son meros nombres, los últimos afirmaban que son cosas; se los llama escotistas por su adalid Jn. Duns Scotus. — Entre los nombres y las cosas están los conceptos y éstos son los universalia. —

En la sección siguiente se trata de totali y de partiali. En un composito pensamos algo que consiste en varios conceptos; {a ello se opone lo simplex.} Nada que no sea compositum es quantum. Inversamente, no se puede decir que todo compositum sea quantum, porque muy a menudo contiene cosas no homogéneas, pues se lo puede llamar quantum cuando contiene cosas homogéneas. Un quantum se llama totum en la medida en que contiene omnia ejus generis composita. La parte que en conjunto con las restantes compone el todo se llama su complemento del todo, complementum ad totum. Un quantum es, o bien completum, o bien incompletum, sin su complemento. Un ens completum es lo que una cosa es por sí, sin requerir determinación de otra cosa, p. ej. substancia. La magnitudo no indica la *cantidad*, sino la *cantidad* indeterminada. Unum in quo est quantum, est quantitas. — Multitudo — addendo successive unum uni multitudinem distincte cognoscere est numerare. Aliquoties facta positio ejusdem es *multitudo*. Multitudo numerando distincte cognita est numerus. —Cantidad debe distinguirse de número. — Un número infinito no se puede pensar, pues ello presupone que se está en condiciones de determinarlo.

20.

Magnitudo es un quantum en la medida en que está indeterminado. Quantum est idem aliquoties positum, consiste por tanto en cosas homogéneas, de la misma especie. En todo quanto hay una multitudo. — No se puede

dar el concepto de número de otra manera que haciéndolo preceder del concepto de contar. Una cantidad que es mayor que todo número es una cantidad infinita. Mayor es aquello cuya parte es igual a otro todo, menor, aquello que es igual a la parte de otro. De minimo — est solo nihilo major, dice nuestro autor de manera indeterminada. Pues porque la parte debería ser nada, también el todo debería ser nada. No se puede dar definición mejor que: quo minus est impossibile. Maximum, aquello en comparación con lo 637

cual no hay nada mayor. — Porque es un quantum, consiste siempre en partes. — 2 mónadas, entes simples, darían el quantum mínimo (2), esto empero es diferente con los números, éstos son medidas <estimaciones> de la cantidad, no quanta ellos mismos. Grandeza, pequeñez, magnitudo, paucitas son conceptos meramente comparativos, relativos al poder de nuestra potencia de comprender. El maximum absoluto y el minimum absoluto son imposibles. Leibnitz los llama conceptus deceptores. Quantum absolutum maximum non est dabile. Absolutamente grande sería aquello a lo cual no se le puede *añadir* nada más, absolutamente pequeño, aquello de lo cual no se puede sustraer nada más. Pero este caso no puede presentarse nunca. Maxima y minima se toman siempre de manera relativa. El autor trata ahora

De los primeros principios de la mathesis intensiva[45].

Aquí representaremos solamente según conceptos. La magnitud de un quanti puede ser la magnitud de una cantidad, entonces se llama extensiva, o la magnitud de la unidad, y entonces se llama intensiva. La magnitud del quanti considerado como agregado, es la extensiva. Pero la magnitud de un quanti como fundamento, es la intensiva, la unidad; la magnitud intensiva es siempre la magnitud de una cosa como fundamento, se llama grado. La magnitud de la velocidad, considerada como magnitud, no la entendemos como agregado, sino como fundamento. La mínima posibilidad, possibilitas minima, es la interna, la lógica; por el contrario, la posibilidad que no solamente [es posible][46] in thesi, sino también in hypothesi es la mayor. La máxima posibilidad hipotética es la realidad efectiva. El fundamento — puede ser extensivamente grande, intensivamente pequeño. Ciencia — esclarecimiento extensivamente grande, si llega hasta el hombre más vulgar, intensivamente pequeño, si a pesar de ello sus efectos no son muy grandes, a saber, si la perspicacia, con respecto a los individuos, es pequeña[47].

45. Kowalewski: «*de la math. intens...*».
46. Con este añadido seguimos a Kowalewski. Ed. Acad. no trae explicación.
47. Literalmente: «si los actos de comprensión, con respecto a los individuos, son pequeños».

21. Lunes 638

Extensio[48] no significa extenso, sino que solamente por analogía es considerada como un agregado. Duratio duración es la magnitud del existir, de la existencia[49] — (no de la cosa) es una magnitud extensiva; con nada podemos medirla, sino con el tiempo, éste no es ya concepto puro del entendimiento, sino la forma de la intuición interna. El tiempo es, por tanto, la medida de la duración. El fundamento puede ser grande extensivamente, cuando es fecundo, tiene muchas consecuencias (fecunditas rationis), intensivamente grande, cuando tiene consecuencias correctas[50], es decir, tales que a su vez contienen fundamentos de otras consecuencias. Conexión es la relación entre fundamento y consecuencia. Unidad — unitas quantitativa es meramente matemática, pero la unitas en la medida en que es derivada de un principio se llama unitas qualitativa[51]. La identidad es grande o pequeña, según la cualidad es semejante, según la cantidad es igual, si es ambas cosas, eso se llama congruencia. La conformidad es adecuada a su fundamento. Qualis ratio, tale rationatum. Una perfección grande y pequeña es una contradictio in adjecto; un maximum no puede ser mayor ni menor. El focus perfectionis ¿respecto de qué?[52] Si lo digo respecto de su *esencia*, es perfección transcendental. En la medida en que tiene todas las realidades, es perfecto como ens. — Un malum absolutum no puede existir. {Pues tiene que tener alguna realidad.} —

De [la] substancia y [el] accidente.

La clase de la relación contiene las categorías de substancia, de causa, y accidente. La existencia de un accidente se llama inherencia, [la] de la <substancia se llama> subsistencia, [la] del commercii, la relación de 2 substancias, conectadas, el influxus mutuus se llama commercium. Substancia es aquello que existe sin la determinación de otra cosa. Accidens, aquello que no existe sin la de-

48. Ed. Acad. conjetura que en vez de «Extensio» podría decir aquí «Extensivo» («Extensiv»).

49. En el original aparece duplicado el término, una vez en la forma alemana («Daseyn») y otra vez en la forma latinizada («Existenz»).

50. Kowalewski: «consecuencias importantes».

51. Kowalewski: «Pero la unitas qualitativa, en la medida en que es derivada de un principio, se llama unitas quantitativa».

52. Ed. Acad. no pone signo de interrogación. Seguimos a Kowalewski.

terminación de otra cosa. Se entiende siempre aquí una determinación positiva. Accidens praedicamentale, diferente del contingente, praedicabili. — Substancia significa un sujeto que no es a su vez predicado de otra cosa. — Pesantez es un accidens una determinación. La substancia existe siempre como sujeto. El sistema de Spinoza se sigue de la errónea definición de substancia: aquello cuya <existencia> (concepto) no requiere ninguna otra cosa. Pero una cosa puede requerir otra para su existencia, 1) si requiere otra

639 cosa como sujeto en el cual inhiere, 2), si la requiere como causa de la cual procede. — Ahora bien, lo primero no puede decirse del mundo, pues él es substancia. Pero lo último concuerda con él. El concepto del sujeto al cual nada adhiere, ningún accidens[53], se llama substantiale, el sujeto último. Pero éste no nos permite [tener] ningún concepto. Este sujeto último, en el cual todo inhiere — ¿mediante qué habíamos de pensarlo? Es imposible para el entendimiento humano, y por eso es necedad expresar aquí una queja. — {Sólo podemos juzgar según ciertas relaciones, causa/efecto, por tanto se puede hablar del substancial solamente en el concepto[54] del algo. — *Fuerza* es la relación de la substancia con el accidente.} — Las ideas son conceptos de lo incondicionado, esto es [lo] substancial[55].

22.

Pensar significa representarse algo mediante notas. — Por tanto, no podemos conocer nada sin predicado. Por eso, si Dios mismo quisiera revelarnos meras realidades, él[56] no podría, empero, en toda la eternidad, captarlas, pues no tiene absolutamente ninguna receptividad para ello. Por tanto, lo substancial no podemos captarlo. Lo que contiene el fundamento de la inherencia <del accidentis> es la fuerza según nuestro autor p. ej. la extensión, cuyo fundamento reside en el aire, incluso en su calor, o algo semejante. Pero la fuerza es sólo la relación de la substancia con el accidente en la medida en que ella[57] contiene el fundamen-

53. Sin coma en Ed. Acad., seguimos a Kowalewski.
54. Kowalewski indica que la frase contiene palabras ilegibles.
55. Kowalewski: «esto es substancia»; indica palabra ilegible.
56. Supongo que el antecedente de este «él» es «el entendimiento humano», y no «Dios mismo», como parece ser.
57. Es decir, la relación. Es gramaticalmente imposible que el antecedente sea la substancia, como parece en español.

to de la inherencia de los accidentes. — Es sólo predicado, la referencia de la substancia, puede por tanto tener múltiples fuerzas, porque tiene múltiples referencias. Podemos pensar una substantia phaenomenon y noumenon, en el espacio y en el tiempo, y a partir del entendimiento puro. Cuando a un mero fenómeno se lo tiene por substancia, se lo llama phaenomenon substantiatum. El fenómeno es siempre diferente de [la] species, apariencia. Pero si se toma al fenómeno por la cosa misma, esto es mera apariencia. Scientia dynamica, ciencia de las fuerzas. Estado, la disposición de los accidentes. Las mutaciones de la relación son muy diferentes de las del estado. Modificación [es] la mutación de las determinaciones internas (contingentes), {variación de las determinaciones externas. —}

agere et pati. De un cuerpo se dice que produce efecto <agere>, de lo viviente [se dice que] obra; en la medida en que lo viviente obra según fines, se llama operari[58]; en la medida en que obra por libertad, facere. Padecer, estar en conexión

con accidentibus, cuyo fundamento [está] fuera de nosotros. La ac- 640
ción cuyo efecto está en el mismo sujeto actuante se llama immanens, aquella cuyo [efecto] está fuera del sujeto actuante se llama transiens; es de dos clases:

1), <sobre> la substantia actualia — entonces se llama creación,

2), la <acción> que va al accidente, influxus, influjo. El resultado puede ser influxus mutuus, se llama commercium, relatione substantium. Cuando una substancia es pasiva, puede ser considerada como mere patiens, o también en parte como agens. *Solamente* por una fuerza ajena, p. ej., no puede existir en mí lo que alguien me dice; el sujeto tiene que tener la facultad de pensar, si ha de producir pensamientos. Por tanto, la actio en todo influxu es bilateralis. — Si alguien oye, siempre debe pensar al mismo tiempo. —

23.

Por tanto, la substancia pasiva nunca puede ser mere passio, sino que debe ser también espontánea. Toda pasión es también a la vez acción. El autor llama idealis al influxus, cuando la substancia

58. Ed. Acad.: «operare». Seguimos a Kowalewski. Quizá haya que entender: «en la medida en que lo viviente obra según fines, [su acción] se llama operari; en la medida en que obra por libertad, [su acción se llama] facere».

pasiva es a la vez activa. Pero esto se aplica a todos, también a los reales. Nosotros entendemos por influxus idealis una armonía de substancias por medio de la idea de un tercero que produce el influjo. Un influjo ideal no es real, no es efectivo. Reactio — reacción, la substantia patiens no es reagens, sino solamente immanens, actúa sólo sobre sí misma; por eso, mejor actio reciproca, acción recíproca; — el autor va ahora al concepto[59] de facultas y receptivitas: La posibilidad de actuar es facultas, la posibilidad de padecer es receptividad. La receptividad presupone también una actividad — habitus, destreza — major facultas etc., pero mediante el comparativus no se puede definir nada — ¿cuán grande[60] es? — Habitus no es solamente un grado grande de destreza, sino también, de un ser viviente — y de eso no se puede hablar en la ontología. La facultad y la fuerza las podemos entender como coincidentes, porque la última es la determinación de la primera — si el fundamento de la posibilidad de los accidentes llega a ser completo, se llama fuerza. Distinguimos fuerza viva de fuerza muerta, a saber, la última [es] sin acción. {Algo puede ser suficiente para cierta acción con respecto a lo externo y con respecto a lo interno p. ej. toda piedra caería, si no tuviera apoyo. La reacción falta.} El esfuerzo,

641 conatus, es la determinación de la fuerza para la acción, en la medida en que se le opone una resistencia. Conatus, fuerza muerta, es más que facultad, (cantidad de fuerzas muertas {p. ej. pólvora, resortes de acero.) Obstáculo es aquello que es el fundamento de lo contrario de la consecuencia, negativo (lógico) o real <resistencia>. —}

24.

El autor trata también de los contactos en la ontología: cuando las substancias están en la relación de influjo. Este influjo puede ser mediato o inmediato. P. ej. un planeta [influye] <mediatamente> sobre la tierra. Dice que la presencia mutua inmediata es contacto, immediata praesentia mutua est contactus. En propiedad, aquí debería estar también el concepto de impenetrabilidad. — La comunidad de los límites en el espacio. La fuerza de la impenetrabilidad es el contacto. La resistencia es reacción de la impene-

59. Kowalewski: «a los conceptos»; y señala dificultades de lectura.
60. Kowalewski: «¿cuán cierto».

trabilidad. Si digo que [ciertas] substancias están en relación de un influjo inmediato, esto no es todavía contacto, sino que para ello se requiere además impenetrabilidad <impenetrabilidad> y fuerza de repulsión {la cual presupone también fuerza de atracción}. Actio in distans — distancia. Actio in distans immediata no sería entonces pensable según esta definición. Simplex: — Compositum reale est unum plurium se invicem conjunctorum[61]. Compositum substantiale es un todo que consiste en partes reales que se determinan recíprocamente unas a otras. Al reali se le puede oponer el compositum ideale, en el que no queda nada, si se suprime la composición. El reale es aquel que queda, incluso si se suprime la composición. Espacio y tiempo son composita idealia. — Un compositum qua tale — quoad formam, según la manera como está compuesto, p. ej. un reloj, [siendo] indiferente qué sea lo que mueve las ruedas[62]. Si lo consideráramos solamente como masa, la compositio sería materialis. Ortus est mutatio non existentis in existentem — falso, pues lo que aquí surgiese debería recibir por ello determinaciones, y éstas no las suministra la existencia. Antes de llegar a ser otra cosa, no era; el origen no es, entonces, mutación. El origen es aquella existencia a la que *sigue* la entera existencia, cesación [es] la existencia a la que *precede* toda la duración — surgir y perecer. Ortus ex nihilo el surgir de un entis, cujus nulla pars praeexistit. Interitus, cuando no queda ninguna parte. No se habla del origen a partir de nada etc., sino de los

accidentium[63], determinaciones de las substancias. Composición, 642
enlace de lo múltiple no siempre son composita. P. ej. fundamento y consecuencia, substancia y accidente están también enlazados, pero <no> por ello compuestos. Una composición se refiere a partes, cada una [de las partes] de lo múltiple debe poder ser supuesta recíprocamente, una por la otra. El concepto de lo compuesto es diferente del [de] toto, que sólo surge por medio de la omnitudo (totalidad). Ésta no siempre se puede pensar, p. ej. no se puede, en el [caso del] espacio. El espacio no es un compositum substantiale.

61. Kowalewski: «conjunctum»; y señala dificultad de lectura.
62. Kowalewski: «[siendo] indiferente de qué las ruedas».
63. Ed. Acad. y Kowalewski: «accidentibus», dativo exigido por la sintaxis alemana.

25. 20 de noviembre[64]

De la monas.

Ésta no es la unidad matemática o cualitativa, sino la substancia simple. Substantia quae non est aggregatum plurium substantiarum dicitur simplex. Esto se llama monas. No podemos afirmar que este concepto tenga realidad objetiva. En la naturaleza corporal no hay, ciertamente, mónadas. Una substantia composita consiste en partes que son substancias. Quodlibet compositum substantiarum continet simplicia, est compositum noumenon. Todo compositum substantiale consiste en partes que quedan, si suprimo toda composición. Si queda algo, necesariamente debe no ser compuesto, y por tanto, debe ser simple. Por tanto, todo compositum substantiale debe consistir en partes simples. Si puede darse un compositum tal, que no quede nada, cuando se quita toda composición, entonces no consiste en simplicibus. Al compositum monadatum se lo llama phaenomenon (si se admite que el espacio no consiste en partes simples). El cuerpo, como substancia, es un fenómeno permanente. Una monas (dice el autor), sólo puede surgir de la nada, y sólo puede perecer por aniquilación. Algo[65] puede surgir por composición y perecer por descomposición. Una cosa puede *surgir* como fundamento, [y] *perecer* como agregado, y a la inversa, [puede] perecer en lo que respecta al fundamento, o según el grado, es decir, según la magnitud intensiva. El espacio queda si quitamos toda materia en el mundo; tenemos mutaciones, estados alterados, los quitamos, y queda el tiempo. Aquello, entonces, que queda, cuando quito todo lo real (objetos de los sentidos, del interno y del externo), queda tiempo y espacio. El espacio no se puede

643 definir de otra manera, sobre esto el autor dice solamente algo muy incompleto. Su definición pasaría, si el espacio fuese un concepto del entendimiento. Sus propiedades esenciales son: 2 espacios no son posibles a la vez; el espacio tiene 3 dimensiones, lo mismo vale para el tiempo. Ambos son conceptos sensibles que son la forma de la intuición sensible misma.

64. Kowalewski: «20 M» y señala dificultad de lectura.
65. Kowalewski: «Todo».

26. Martes 21.

En el espacio pensamos lo compuesto antes que las partes. Pero todo espacio se puede pensar solamente como sección de otro mayor. La división puede ser ideal, mera diferenciación {(sólo ésta tiene lugar en [el caso del] espacio)}, [o] realfísica, [que es la] supresión de la conjunción, [y] se llama separación.

De lo finito y lo infinito.

Grado es la cantidad de algo como fundamento, quantitas qualitatis. Es posible considerar la cualidad como quantum, si la consideramos como un fundamento. — (se muestra genéticamente cómo es posible algo, ésta es la explicación del grado que da Kant.) Una cualidad no[66] puede disminuir, o intensificarse; pero solamente como fundamento real, no por agregación, p. ej. el amor de una persona puede disminuir, qualitas remittitur. El concepto de lo infinito no es equivalente al del maximi; éste determina al concepto, al decir que es lo más grande entre las cosas de la misma especie. Infinito — que un quantum sea inmenso, es decir, que si yo lo quisiera medir, no acabaría nunca, está por encima de mis posibilidades — es, por tanto, indeterminado. Con la palabra infinito, entonces, no caracterizamos lo máximo. Nuestra facultad de calcular una magnitud está hecha de tal manera, que para hacerlo tenemos que proceder sucesivamente. — p. ej. una viga la tenemos en un intuitu; pero si es más larga, entonces tenemos que adicionar sucesivamente partes singulares de ella. El concepto del maximi es sólo relativo, y no contiene todavía la omnitudo, p. ej. es imposible que en un ente puedan estar enlazadas *todas* las realidades (— razón e instinto —). Lo máximo, entonces, no es siempre lo omnisuficiente[67]. El concepto de la totalidad absoluta de aquello que no puede ser parte de otra cosa[68], es el concepto supremo respecto de los plurium conjunctorum. Las palabras: infinito, lo máximo, todo, se

aproximan unas a otras, pero no son equivalentes; todo — es un 644
concepto enteramente determinado del entendimiento. Infinito se

66. Kowalewski no trae este «no»; en su lugar, señala un texto ilegible.
67. O bien: «lo absolutamente independiente y suficiente para todo».
68. Puede entenderse tanto «[concepto] de aquello que no puede ser parte», como también «totalidad absoluta de aquello que no puede ser parte».

refiere solamente a noumena, no a phaenomena. Infinitum e illimitatum se suelen entender como [si fueran] lo mismo, pero en lo último[69] no tiene lugar ninguna adición sucesiva, tiene toda realidad sin limitación. Limes <limitación> se distingue de terminus <límite>. Las limitaciones las pienso como carencias, pero los límites son determinaciones positivas en el espacio o en el tiempo. Determinatio entis quatenus non — nisi ut[70] maximum. Cuando hablamos de finito e infinito[71], hay que entender los límites. Finitum cujus limites etc., dice nuestro autor. (Lo finito, <mediante cuyo concepto> no se determinan para nosotros sus limitaciones, se llama lo infinito — pero no [en sentido] matemático.) Mathematicum infinitum significa meramente aquello que efectivamente no tiene límites. — Si examinamos los conceptos con el entendimiento puro, nunca llegamos al infinitum. Indefinitum significa, por tanto, solamente la cantidad de las unidades, que no está determinada por nuestro concepto, y se distingue de infinito[72].

27.

Los conceptos de lo infinito y de lo máximo no dicen nunca cuán grande es la cosa, sino solamente qué relación tiene con nuestra facultad de medir, o qué relación tiene con otras cosas, que es la mayor de las cosas existentes. Un ens realissimum — cosa con la máxima realidad, omnitudo es un concepto determinado. El Todo, más allá de eso no puedo llegar. Pero lo máximo no determina a la cosa en sí misma, sino su relación con otras. La cosa que contiene toda realidad la llamamos omnisuficiencia. La magnitud del noúmeno no se puede conocer nunca enteramente. En el concepto de lo infinito no está el de totalidad, como tampoco en el concepto de lo máximo. Sólo la omnitudo lo contiene. La magnitud de una cosa como [magnitud de un] fundamento es la magnitud intensiva. La infinitud metafísica es aquella en la que consideramos la unidad como fundamento de una multitud de infinitas consecuencias reales. El fundamento de la realidad en un ente se debe llamar ens illimitatum, esto es mejor que infinitum. Las magnitudes, como phae-

69. Kowalewski señala que la palabra presenta dificultades de lectura.
70. Kowalewski: «sicut».
71. Las expresiones «finito» e «infinito» están en latín en el original.
72. «Infinito» en latín en el original.

nomena, tienen sus límites en el espacio y en el tiempo; pero los noumena (en el entendimiento) tienen limitaciones. Indefinitum: no es infinitum, el mathematice indefinitum es aquello en lo que siempre se pueden añadir progresiones, pero el infinitum [es] el Todo. El espacio se representa como matemáticamente infinito, es decir, no que pudiéramos

trazar una línea siempre más y más lejos, eso sería indefinitum, si- 645
no que el ens imaginarium que llamamos espacio es, él mismo, infinito. La que está en el fundamento de la prolongación de las líneas,[73] la posibilidad de la magnitud que está dada, en la que puedo progresar infinitamente, es la infinitud matemática. La posibilidad del progresar sólo indefinitum.

Los conceptos de idem y diversi no son categorías, sino solamente la constitución de nuestras reflexiones, las determinaciones de nuestros conceptos de las cosas, — no tanto para determinar lo que es la cosa, sino solamente la relación de este concepto con mi concepto de otras cosas. La identidad es total o parcial — 1), generica 2), specifica, 3), numerica[74] identitas de los individuorum. Specifica es [la que hay] entre seres humanos, p. ej., como ciudadanos, numerica p. ej. dos nombres, denominación del concepto de 2 nombres diferentes. Cosas que son numéricamente idénticas no pueden ser dobles. Respecto de todas sus determinaciones internas (specifice) las cosas <no> pueden ser totaliter idénticas. {— entre los fenómenos, el lugar hace siempre[75] diferencia. —} Plura congruentia (eadem quoad qualitatem et quantitatem) una y la misma [cosa] deben {contradecirse a sí mismas — (esto se puede aplicar a los noumenis, no puede haber 2 entes que tengan todas las realidades. —)}[76]

28.

Dos lugares hacen la diferencia en el espacio. Esta proposición Leibnitziana se llama principium identitatis indiscernibilium, se debería decir interne indiscernibilium. Es una proposición de ex-

73. Kowalewski lee: «...que llamamos espacio, es él mismo infinito, que está en el fundamento de la prolongación de las líneas,».

74. «Generica», «specifica», «numerica» en latín en el original.

75. Kowalewski: «hace una».

76. Kowalewski: «una y la misma cosa fuera de sí misma. {Contradicción». E indica dificultades de lectura.

periencia que nunca hay 2 cosas que sean enteramente iguales y semejantes. Hay tantas causas eficientes juntas que es imposible que se sigan en esta [cosa] como en la otra[77]. Si 2 cosas fueran enteramente iguales entre sí (la magnitud de las cuales no fuese igual, ni mayor, que una parte de las otras —)[78] deberían ser también enteramente homogéneas, semejantes entre sí. —

De las [cosas] simultáneas.

Son cosas que existen simultáneamente, existen en un tiempo (tiempo diferente — antes o después). Él supone que tales cosas deben estar en el espacio. Figura es la cualidad de los límites de la extensión, por eso la línea no es figura, no tiene cualidad,

646 configuración. En las líneas circulares se encuentra ésta, porque todos los puntos distan igualmente del centro. Positus significa la relación de las cosas en espacio y tiempo, en el espacio se la llama lugar, y como éste es siempre un punto, en el tiempo se lo llama[79] punto del tiempo, porque el tiempo, por analogía, se representa como una línea. El lugar y el punto del tiempo no tienen magnitud, son solamente límites que no tienen ellos mismos magnitud, los lugares determinados. Por tanto, es fácil entender que a partir de lugares, como a partir de instantes, no puede surgir tiempo ni espacio alguno. Simultanea semper sunt extra se posita. Pero 2 cosas diferentes pueden estar en un lugar, si una penetra a la otra, p. ej. el éter, el aire. Esto no corresponde a la metafísica. Pero se puede demostrar a partir de la ontología que una cosa no puede estar en 2 lugares diferentes al mismo tiempo. —

El movimiento y el reposo son opuestos. Reposo es carencia de movimiento, y una carencia permanente. Situs situación es una determinación especial de positus. Dimensión es la dimensión[80]. En la ontología no se puede representar la triple especie de la medida.

{Existentia cui succedit tota duratio, est ortus. —}

77. Kowalewski: «como en otras».

78. Kowalewski señala que el texto que está entre paréntesis presenta dificultades de lectura.

79. Kowalewski: «el lugar del tiempo se llama».

80. En el texto se explica la palabra de forma latina mediante su equivalente de forma germana.

De las [cosas] sucesivas.

Ser sucesivamente significa ser en tiempos diferentes. — El tiempo se divide en pasado, presente y futuro. Las cosas existentes se llaman actualia. Se puede llamar así a cosas a las cuales les corresponde, en general, la existencia (sean praeterita, futura etc.). Las últimas, en la medida en que su fundamento se considera como si residiera en lo presente, se llaman entia — Potentia. Existentia, quatenus repraesentatur ut quantum <como una cantidad> se llama duración. La medida de la duración es el tiempo. Perdurabile <diuturnum — comparativamente—>, [aquello] cuya existencia es una duración. Instante, el estado no dura, a partir de instantes no se puede componer tiempo alguno.

29.

Todo lo que está enlazado con algo efectivamente existente, es efectivamente existente a su vez. En la medida en que los fundamentos residen en lo presente, es un ens in potentia. Los fundamentos de la existencia efectiva se vuelven suficientes en el tiempo; si éste es breve, entonces es potentia proxima, — [si es] largo, remota.

De la causa y el efecto. 647

El concepto de causa está bajo la categoría de relación. — causa — según la cual se piensa la existencia <existencia efectiva> de una cosa según una regla constante. El autor llama principio a aquello que contiene el fundamento (por tanto, el fundamento contiene al fundamento —) y lo que contiene el fundamento de la existencia es la causa. — Muchas [cosas] homogéneas enlazadas juntas hacen una — esto no podemos pensarlo sin los conceptos de espacio y tiempo. — Una cosa contingente sólo es posible mediante otra [cosa] como regla de ella — pero ¿qué es contingente? ¿En qué conocemos que algo podría no ser? porque no hay contradicción si se lo suprime. {Esto no es todavía un carácter por el cual pudiéramos conocerlo —} Pero así podríamos tener todo por contingente. Mejor es la definición: lo contingente es lo que sólo es posible de manera condicionada. Existencia contingente es, por tanto, aquella que es posible sólo de manera condicionada. Ahora sigue la proposición: Omne ens contingens <que existe de manera

contingente> es causatum alterius <tiene una causa>; existe bajo la condición de la existencia, tiene su causa; ésta puede ser afirmativa o negativa. {Ya en el concepto de lo contingente está que tiene una causa, esta proposición es, por tanto, tautológica.} Causa per actionem est causa sufficiens. Una causa[81] sin acción — deficiens, o mejor, negativa. (Contingente, por tanto, [es] todo aquello cuya existencia [es] sólo hipotéticamente <condicionadamente> posible.) Toda existencia que es considerada en el tiempo como una consecuencia, es condicionada; no consideramos que *es*, sino que *sucede*. — *Todo lo que sucede tiene sus causas*. {Omnis eventus est causatum alterius — una proposición analítica.} No podemos dar, por ahora, la demostración de esto. — Es el principio de causalidad. Todas las mutaciones tienen causas, en todas sucede algo. Pero si algo sucede, esto no es siempre una mutación, p. ej. — nacer y perecer {no son mutaciones de la cosa}. — Omnis substantia perdurabilis. — En todas las mutaciones de la naturaleza hay solamente un cambio de los accidentes, la substancia permanece y no perece, por eso no podemos entender las causas de ella. {todo esto tiene consecuencias en la theologia naturalis.} Preguntamos por la figura del metal — no de dónde procede <según la substancia>. El principio de causalidad se refiere sólo a los accidentes, no a las substancias, ni siquiera cuando *ellas* se alteran. La contingencia de las substancias no se sigue de que se alteren, pues las mutaciones de ellas proceden de los accidentes, p. ej. una piedra se calienta. La

648 totalidad absoluta de la serie de las condiciones subordinadas unas a otras, debe ser incondicionada. —

30.

La causa se remite al cambio de las determinaciones de las cosas. No podemos hacer ninguna experiencia del nacer y perecer *sin el concepto de causa*, esta proposición vale para todos los objetos de los sentidos; pero no más allá. Es el principio por el cual son posibles los objetos de la experiencia (de allí no se sigue nada ulterior). Los principios (en todo caso[82], aquello que contiene el fundamento de algo) se dividen en:

81. «Causa» en latín en el original.
82. Kowalewski: texto dudoso.

1), essendi, es aquello que contiene el fundamento de la posibilidad. —

2) fiendi, por lo que se conoce el fundamento de la efectiva existencia.

3) cognoscendi, es el fundamento de conocimiento, p. ej. para una casa el principium essendi es que haya arcilla, que haya bosques; fiendi — la voluntad del constructor, — el principio de causalidad. (Causa[83] es aquello que contiene el fundamento de la efectiva existencia.) *Relación* el fundamento de la determinación de algo. Lo que contiene el fundamento se llama terminus <p. ej. maestro>, aquello a lo que se dirige [se llama] principiatum (sujeto.) <discípulo> se llaman correlata. — Nexus no debe oponerse a la oposición. Las cosas están in nexu en la medida en que una contiene <el> fundamento para determinar a la otra, esto puede ocurrir ponendo <entonces[84] es un nexus>, y tollendo (entonces es una <oposición>) — Plura consentientia uno[85], sunt in nexu, concuerdan en una regla. Connexa uni tertio, sunt connexa inter se. El nexus de causalidad es aquel en el que una cosa es causa de la otra (el fundamento de la existencia de la otra), o en el que ambas tienen una causa. Concausae — causas complementarias, p. ej. padre y madre para el niño. La conexión de varias concausas se llama concursus. Causa quae non habet concausam est causa solitaria, la causa que actúa sola, no es concursus. Las causas complementarias son, respecto del causati, o bien coordinadas o bien subordinadas, p. ej. el abuelo con el nieto etc. Causa causae est etiam causa causati (mediate) — (Praestat complementum insufficientis concausae ad sufficientem) Causa prima es, en la serie de las causas subordinadas entre sí, la primera; las que le siguen se llaman causae secundae. La causa <causa[86]> de una causa <causae>, en la medida en que están subordinadas esencialmente <sibi essentialiter subordinatae> es también causa de lo causado <est etiam causa causati>. — Si una causa contiene el fundamento de la *causalidad*

de la causa media — {eso ocurre raramente y es precisamente lo principal —,} se la llama essentialiter subordinada. 649

83. En latín en el original.
84. Kowalewski: palabra dudosa.
85. Kowalewski: «unum».
86. En latín en el original.

Llegamos a la sección *De la causa efficiens* — la causa de la acción. Se tiene *negative* <no propiamente deficiente> no mediante acción, sino como carencia {p. ej. la esterilidad del suelo, causa negativa de la pobreza,} 2) *positive* per actionem se llaman causae efficientes, *efectuadoras*. Entre las concausas subordinadas unas a otras, está la causa socia[87] (sufficiaris[88]) asociada, en la medida en que se emplea como[89] complementum para la suficiencia. juvat <est auxiliaris>. instrumentalis la que es usada por la causa como medio para un causato. — Eventus no es el concepto de suceso (de una acción), sino solamente algo que existe en el tiempo que sigue a aquel en el que eso no estaba, p. ej. nace un niño. Un eventus considerado en la relación — {temporis vel loci circumstantiae —} circunstancia. — El concursus de las circunstancias para un suceso se llama ocasión. La oportunidad del lugar — opportunitas, la del tiempo, tempestivitas. Circumstantiae variant rem, si varían en ella lo que concierne a lo esencial. (El effectus univocus). Generatio univoca cuando el descendiente es generado por la misma species a la que él pertenece; aequivoca cuando nace de otra especie, esto ahora es enteramente rechazado. Effectus aequalis est viribus efficientibus, <etiam> similis est etc. — {Ambos forman la proposición effectus testatur de causa. —}

31.

El efecto da testimonio de la causa. (Similar no es bueno aquí, mejor el efecto es conformis a la causa). Usuum nexus, lo útil es siempre aquello que es posible para fines. El concepto de un efecto en la medida en que se lo considera como la causa de un efecto, es el fin (subjective), objective el efecto mismo, en la medida en que el concepto mismo es el fundamento de la determinación para un efecto[90]; facultad apetitiva es la facultad de un sujeto, de ser, por la representación de los objetos, la causa de la existencia efectiva de los objetos, p. ej. la representación de la luz determina mi fuerza para que se produzca una chispa mediante un golpe. La facultad apetitiva no es una representación del fin,[91] sino cuando la

87. «Causa socia» en latín en el texto.
88. Kowalewski: palabra dudosa.
89. Kowalewski: palabra ilegible.
90. Kowalewski: «para un objeto.» Y señala la palabra «objeto» como dudosa.
91. Kowalewski: «no es siempre una representación del fin,».

representación de un efecto como causa del efecto es representación racional. — El concepto de la razón debe determinar mi causalidad, este nexus (de mi

facultad de producir un efecto en sí) se llama nexus effectivus. P. 650
ej. nexus effectivus es la producción de la chispa con un golpe, la determinación de la razón es el nexus finalis. Podemos pensar un nexum effectivum {p. ej.} sin uno final, pero nunca a éste sin aquél. El objeto cuya causa es el efecto de algo, es el fin objective. En el objeto <de la naturaleza> el nexus effectivus precede, pero en el sujeto, en la causa efficiente, precede el concepto a la acción. {La causa efficiens es el medio. — causa intermedia[92] — causa intermedia.}

La representación de un fin en relación con el sujeto, en la medida en que ella está determinada formalmente — el fundamento formal de la conexión del fin con la acción, es la intención. Ésta puede ser muy diversa, aunque fin y acción sean iguales. Los fundamentos de la intención se llaman causae impulsivae — causas motrices — representados por la razón se llaman motivos, en otros casos stimulus. El fin final meta[93], el propósito, scopus, es aquel que no está condicionado a su vez, fin incondicionado — fin final. Materia y forma — no los impenetrables de las materias etc. sino [que] en todos los objetos del pensar nos representamos materia y forma. Diferencia lógica y diferencia específica[94]. — Lo determinable se llama materia, la determinación, forma. — Lo determinable se llama materia ex qua — es lo indeterminado, en la medida en que es determina*ble*, in qua en la medida en que está determinado, — circa quam, determinado con intención. Aquello que concuerda como medio para un fin posible, se llama útil. Por tanto, no solamente lo que es bueno en sí mismo. Valor, valor[95], o bien es absoluto, y entonces se llama dignidad, dignitas, o bien es condicionado y se llama precio. (La virtud no tiene precio, pues no se puede poner nada equivalente en su lugar, siempre tiene dignidad.) El nexus utilitatis pertenece al nexu finali. — El nexus significativus, que el autor menciona, no pertenece aquí. Un nexus

92. En latín en el original.
93. En latín en el original.
94. Kowalewski: «Distancia lógica y distancia específica».
95. En latín en el original.

exemplaris o typicus, cuando el fin es producir en la cosa la semejanza con otra cosa, el nexus finalis viene a ser exemplaris entre las cosas (entre un exemplari y un exemplato[96]). Lo que puede ser considerado como objeto de la imitación se llama exemplar, archetypon; el resultado de la imitación ectypon. — Ningún ser humano debe tomar a otro como archetypon.

32.

Hasta aquí hemos expuesto la ontología de manera dogmática, es decir, sin atender al origen de estas proposiciones a priori — ahora vamos a

651 tratarla críticamente. Lo que interesa aquí es: 1), cómo surgen los conceptos a priori 2), cómo son posibles las proposiciones sintéticas que tenemos en la ontología. De esta manera, por tanto, trataremos ahora la ontología críticamente. —

Tratamiento crítico de la filosofía transcendental

Ya hemos dicho arriba que en la crítica {de nuestra razón pura misma} lo más importante es la pregunta: cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori — {las analíticas no son nuestro tema.} Las proposiciones sintéticas son amplificativas, dicen más de lo que está contenido en el concepto. Cómo son posibles las proposiciones sintéticas empíricas se entiende fácilmente, a saber, por el añadido de nueva experiencia. Pero ¿cómo puedo sobrepasar mi concepto, pensar más de lo que puedo pensar en él? Ésta es [la] crux philosophorum.

Como ya hemos dicho, para el conocimiento se requieren intuición y concepto enlazados, y lo uno sin lo otro no alcanza. Por tanto, aquel que tiene un concepto y no puede dar ejemplo alguno, no tiene propiamente un conocimiento, así como tampoco la mera intuición (representación singular). —Mi facultad de formarme intuiciones es pasiva, meramente pasiva[97]; receptividad. Pero el pensamiento requiere espontaneidad, acción, es por tanto

96. Kowalewski: palabra dudosa.

97. En el texto se explica la palabra de forma latina mediante su equivalente de forma germana.

la espontaneidad de la facultad cognoscitiva. — A la facultad cognoscitiva como receptividad la llamamos sensibilidad; como espontaneidad, entendimiento; por tanto, podemos hacernos representaciones sensitivas e intelectuales. Por tanto, en la crítica de la razón pura (que no es otra cosa que una propedéutica, ejercicio preliminar para la filosofía transcendental) distinguiremos 2 partes, 1), la Estética transcendental, que se ocupa de la sensibilidad, 2), la Lógica transcendental que investiga los conceptos del entendimiento puro (investigación transcendental de la posibilidad del conocimiento). — Si algo es considerado objeto de la sensibilidad, se llama fenómeno; si no se puede dar en la intuición, se llama noúmeno.

1), *Lógica transcendental*:

La lógica concierne sólo a la forma del pensar, (sin considerar de dónde han surgido los conocimientos, [si] de la experiencia <empíricamente>

o a priori). No puedo conocer una cosa sin un juicio, en mi con- 652
cepto debo atribuirle algo. {Todos nuestros conceptos son predicados de juicios posibles.} Vemos, por tanto, que todo nuestro pensar se basa principalmente en las funciones de los juicios que, como hemos mencionado, se distinguen según la cantidad, cualidad, relación y modalidad. Todos los conceptos del entendimiento pueden ser retrotraídos a esta tabla, corresponden a todas las funciones de los juicios. — El concepto de hombre es realidad, no negación — al [pensar] la sombra, pensamos limitación — ; en la posibilidad, existencia efectiva y necesidad, está en el fundamento el concepto de ser. Los 12 conceptos puros del entendimiento contienen completamente todos los predicamentos (conceptos elementales de la filosofía transcendental). Aristóteles los llamó categorías — son las formas del pensar. De por sí no producen conocimiento alguno, si no se los aplica a la intuición. {Que lo mucho constituya *uno* se dice fácilmente, pero por puros conceptos del entendimiento no podemos entenderlo.} Que un objeto del pensamiento sea realidad o negación, tampoco se puede pensar sin objeto de los sentidos. {(Porque los conceptos residen en nosotros, pero sin intuición no entendemos la posibilidad.)} Así es también con el concepto de substancia, de causa. A partir del concepto so-

lo, aunque *él* sea a priori, no se puede entender. Lo mismo también con el concepto del commercii. Si lo consideramos en conjunto, vemos que toda la extensión del pensar se reduce a esta tabla de las categorías. *Sensación* es algo con lo cual me represento un ser, y presupone representación[98] en el espacio y en el tiempo.

33. Lunes

Todas las categorías nacen de las formas lógicas del pensar. Pues las formas lógicas se transforman en conceptos de cosas. Cuando las tomamos en sí, no podemos entender la posibilidad. Para que de los conceptos salga conocimiento, deben ser dados, es decir, deben obtener una intuición correspondiente. Tenemos 2 intuiciones puras a priori — espacio y tiempo. Si suprimimos todas las cosas, queda el espacio {— no una cosa en sí misma.} *Él es el que hace posibles las relaciones de las cosas* (no solamente la relación de las cosas, ésta desaparecería con las cosas). Así es también con el tiempo, es el enlace de lo múltiple de las representaciones del sentido interno, —

653 objeto de éste son sensaciones y cosas semejantes, si suprimimos éstas, ¿qué queda? — el tiempo en el cual las representaciones tienen lugar unas tras otras, o juntas; por tanto, estas representaciones fluyen, el tiempo permanece — El espacio no es un concepto empírico, no puede ser percibido ni sentido, mientras no haya nada en él; puesto que no es objeto de la experiencia, es un objeto a priori. 2) el espacio tampoco es un concepto del entendimiento, se lo podría llamar así si fuera la mera relación de las cosas (como lo define Wolff) — Dado que además del concepto tenemos también una intuición como fuente de conocimiento, el espacio es una intuición, y pura; no un objeto que fuera intuido, sino la forma como el sujeto intuye. Este modo de intuición permanece, aunque las cosas ya no estén. Los conceptos del espacio son de tal manera, que podemos pensar muchos espacios, que sin embargo son solamente partes del mismo. Es una representación singular, y por tanto, no es concepto. De la misma manera, hay un solo tiempo, y todos los tiempos son partes del *mismo único*. Espacio y tiempo son infinitos, porque todo espacio o todo tiempo siempre es sólo una

98. Kowalewski: «representaciones».

parte del quanto omni dabili majus. El espacio es la *forma* de la intuición sensible *externa*, el tiempo es la *forma* de la intuición sensible *interna*. El espacio contiene el fundamento de la forma de todos los objetos del sentido externo. No es substancia, ni accidente que inhiera, ni tampoco relación de las cosas, no es, por tanto, objeto alguno ni relación de ellos[99], sino la forma como lo conozco. — E igual es con el tiempo.

2), *Estética transcendental.*

Un intuitus sensible es el que contiene solamente la forma de la representación del sujeto, pero en cambio, no la cualidad del objeto. Este modo de representación se llama fenómeno[100]. Espacio y tiempo son, por tanto, formas de las cosas en la medida en que se nos aparecen, no de las cosas en sí mismas. P. ej. los colores son representaciones de las cosas en la medida en que se nos aparecen, a priori no podemos representárnoslos. Puesto que no somos capaces de intuición intelectual, y sin ésta no puede haber conocimiento de cosas en sí, sólo conoceremos cómo se nos aparecen, y no cómo son posibles[101] en sí mismas. Éste es el principio de la *Estética transcendental*. Conocemos las cosas sólo como phaenomena, no como noumena. Puesto que el espacio y el tiempo son condiciones formales de nuestra intuición sensible a priori, de ahí conocemos la posibilidad de la matemática; eso mismo es

posible con el tiempo podemos establecer a priori proposiciones 654
que son apodícticamente ciertas y valen con completa universalidad. Aquellas proposiciones a priori son sintéticas: las intuiciones a priori son imposibles si se dirigen a objetos [, pues] entonces serían meramente empíricas.[102]—

34. Martes

Los fenómenos en sentido físico (que se le presentan a un cierto sentido sólo de la manera como se le aparecen subjetivamente a

99. Kowalewski: «de él» (se entiende: del objeto).
100. Kowalewski: «se llama intuición».
101. Kowalewski: palabra dudosa.
102. Kowalewski varía significativamente la puntuación: «Aquellas proposiciones a priori son sintéticas: las intuiciones a priori son imposibles, si se dirigen a objetos. Entonces serían meramente empíricas».

él) — no podemos conocerlos ni siquiera como son en sí mismos *como fenómenos*. Parece, no *se me aparece* a mí, y hay que *distinguir* cuidadosamente el *fenómeno*, que es algo enteramente verdadero, de la *apariencia* de la representación falsa. Es una [mera] apariencia cuando tomamos los *objetos* <fenómenos> *de las cosas por cosas en sí mismas*. Pero si los tomamos por fenómenos, ello es muy verdadero; lo entendemos así a partir de la crítica de la razón pura. La mayor dificultad la presenta la inferencia: ¿Por tanto, yo mismo, como objeto del sentido interno, soy sólo fenómeno, fenómeno *para mí mismo*?[103] — Tenemos que representarnos una conciencia doble, una apercepción pura y una empírica. El pensar es actus de la espontaneidad pura, por tanto, apercepción intelectual; la empírica es receptividad, presupone algo dado, por lo cual somos afectados. — Pero ¿cómo puedo ser afectado por mí mismo? Una pregunta que no es más difícil que la [que dice]: ¿cómo puedo ser objeto de la observación, de la intuición, para mí mismo? — Esto se entiende sin explicación la acción pertenece a la espontaneidad, el efecto, a la receptividad. La formación de la representación es un afectar [ejercido] sobre el sujeto, sobre la forma interna de la intuición sensible. Mediante la conciencia meramente intelectual (— yo —) no conozco nada. Esta proposición, que nuestro pensar puede representarse a sí mismo el sujeto[104] como phaenomenon y noumenon, es de la máxima importancia, sólo ella hace posible resolver el concepto de la libertad. La representación del tiempo es forma de la intuición sensible interna. Por tanto, aquí me pienso fuera de mí. — Llegamos a la gran pregunta: ¿Cómo son posibles conocimientos sintéticos a priori? Lo son sólo como principios de experiencias posibles. El principio de la posibilidad de *una experiencia en general* es a la vez el principio de la posibilidad *de los objetos de la experiencia*, p. ej. el espacio era la condición de la experiencia de objetos,

655 por tanto, también la condición de posibilidad de los objetos. <Nosotros> no podemos hacer juicios sintéticos a priori sin intuición pura <(espacio y tiempo)>. Vamos a tratarlo, pues, procediendo según las diferencias de las intuiciones. El primer princi-

103. Ed. Acad.: «*sólo [yo] mismo* fenómeno?». Seguimos a Kowalewski.

104. Kowalewski: «Esta proposición, que nuestro sujeto pensante puede representarse a sí mismo como phaenomenon y noumenon».

pio: 1)[105] Todos los objetos en el espacio y en el tiempo tienen una magnitud extensiva — (como agregados) — {intensiva como [cantidad] de un fundamento, un grado. —} Todo espacio es parte de otro. El mismo principio vale para el tiempo, es un quantum que consiste a su vez en quanta[106]. 2), Los objetos de la intuición sensible tienen cantidad <intensiva>. Toda realidad tiene un grado, una magnitud intensiva. Lo real, considerado sensiblemente, es sensación — sensatio (sensus es la receptividad de ello). Debe ser considerada como si pudiera nacer en el tiempo. Siempre encontraremos — magnitudes extensivas — otras tantas intensivas. Cada especie de sensación se puede distinguir de acuerdo con eso. El primer principio era el del axioma de la intuición. El 2do. prolepsis — *anticipación* de la percepción, después las *analogías* de la experiencia. Por lo que toca a la substancia: 1), en todas las mutaciones la substancia permanece, sólo se alteran los accidentes. — 2), el tiempo no puede ser percibido, sólo cosas en el tiempo, — nada mudable acontece sin causa. — Todo está en relación de efecto y reacción recíproca. Mediante la relación del fenómeno con el tiempo no conocemos todavía nada. ¿En qué conozco la representación de cosas que son simultáneas? — de tal manera, que suponemos que están en relación entre sí. El principio del *commercii* es el principio de la posibilidad de la simultaneidad de las representaciones. El principio de la *causalidad* [es el principio] de la sucesión de las representaciones (según el tiempo). El principio de la *perdurabilidad* de la substancia es el de la posibilidad de objetos en general. —

35.

Ahora pasamos, de aquellos conceptos de objetos, a los que les pueden corresponder objetos de la experiencia, a aquéllos a los que ningún objeto de la experiencia <puede serles> adecuado. El concepto del primer género se llama *noción*, el del 2do., *idea*. *Pasamos, por tanto, de las nociones a las ideas*. Todos los objetos de la experiencia están en el espacio y en el tiempo {— el conocimiento no consiste solamente en conceptos, sino también en la referen-

105. La cifra «1)» figura en Kowalewski, pero no en Ed. Acad.

106. Kowalewski: «en quantis» (debido al régimen dativo de la proposición alemana).

cia al objeto de la *intuición.*} *aquí todo es condicionado*, — nada [es] incondicionado. La razón

656 nunca llegaría a completar, nunca abarcaría enteramente el conocimiento según la posibilidad de él, si no pasara *a lo incondicionado*, al fundamento que no depende de ningún otro. A las ideas las llamamos también conceptos de la razón. Nuestros juicios son 1) *inmanentes*, cuando permanecen dentro de los límites de la experiencia posible {2), *transcendentes*, cuando sobrepasan ese límite; — Estos juicios no dan conocimiento alguno al cual pudiésemos darle una intuición correspondiente. — Hasta aquí la metafísica general. —}

B.) *Metafísica especial.*

Los Objetos de nuestras *ideas* son el *mundo* y *Dios* — por consiguiente, la cosmología y la teología. La primera se dirige a los objetos de los sentidos — (p. ej. a los objetos de la naturaleza, en la medida en que constituyen una totalidad absoluta) pero solamente en la medida en que no son objetos de los sentidos. Los objetos de los sentidos son:

1), *del sentido externo*, éste se dirige a *cuerpos*, por consiguiente, somatología, pero solamente en la medida en que este conocimiento es incondicionado, pertenece a lo transcendental.

2), del sentido interno, éste se dirige al *alma*. Podemos pensar una *doctrina del cuerpo* y una *doctrina del alma* que sean inmanentes, una *somatología* y una *psicología empírica*, para mostrar la conexión de estas ciencias empíricas con las racionales, vamos a mencionar algo de ello en lo que sigue. Dividimos la metafísica en:

1), Crítica de la razón pura y ontología — {contiene conceptos inmanentes <transcendentales>},

2), en la parte *transcendente* de la filosofía, ésta es la que contiene la cosmología y la teología natural. — Con respecto a lo transcendente nuestro conocimiento es dialéctico, puedo afirmar y negar una proposición, enunciarla y refutarla, con fundamentos igualmente buenos. Éste es un fenómeno peculiar de la razón, se lo llama antinomia {conflicto en sus propias leyes <subjetivas>.} Pasamos ahora pues a la *1ra. sección* de esta 2da. parte.

I. *Cosmología* 657

contiene:

1. *Somatología.*
(Cosmología en sentido propio).

36.

— Doctrina metafísica del mundo. El mundo, en sentido metafísico, es el totum substantiarum, quod non est pars alterius. La totalidad de substancias que no es parte de otra, también se puede decir: est totum absolutum substantiarum. — se distingue del toto hypothetico, que es una totalidad sólo en sentido respectivo, pero en otro respecto es una parte.

1), *Lo material en el mundo son substancias* (mundus egoisticus[107]— egoísta, el que supone que él es el único ente existente, {por tanto, mundus egoisticus es una contradictio in adjecto}), *no accidentes*. 2), *Lo formal es el nexus realis de esas substancias*. Conexión real es la influencia recíproca <obrar y padecer>. — Una *multitud* de substancias {una multitud puede consistir en partes aisladas} sin enlace no constituye un mundo. Por tanto, el mundo no debe definirse: el conjunto completo de las substancias, sino el todo de ellas. *El 3er. momento* en el concepto del mundo es *la totalidad absoluta*; éste es el que nos presenta la dificultad mayor, es un concepto al cual no le puede ser expuesto ningún objeto de una experiencia posible, una idea. Bien podemos pensar la totalidad absoluta, pero no podemos darla. Un todo de substancias es siempre un todo de [algo] finito. Infinitum metaphysicum, lo que <no> está limitado, [lo que] tiene meras realidades y ninguna negación, por tanto, ens realissimum. Eso nunca puede ser el mundo, pues lo que existe como parte no puede nunca tener todas las realidades. Y un todo que consiste en tales partes, en substancias finitas, (en substancias que tienen negaciones — limitaciones) nunca forma algo infinito. No se puede pensar ningún todo de substancias infinitas, o muchas substancias infinitas nunca pueden formar un todo infinito (o bien no serían infinitas, pues una debería suplir lo que les falta a las otras). Todo todo consiste en substancias contingentes, pues influyen recíprocamente unas sobre otras. —

107. Ed. Acad.: «mundum egoisticum». Seguimos a Kowalewski.

658 *¿Hay un solo mundo, o puede haber varios?* {El concepto es lógicamente posible, pero no por eso real.[108]} — Se puede preguntar: 1), Si *en el lugar* del mundo actual es posible algún otro; o bien: 2), *si además (fuera) de él* es posible todavía otro mundo. La primera [pregunta] es especialmente difícil y sutil: — la postergamos hasta la theologia naturalis — es la materia del mejor de los mundos. — Ahora bien, 2) ¿habría podido existir, *junto* a un mundo, todavía otro? — Espacio y tiempo no son, como lo hemos mencionado, cosas en sí mismas, sino meras formas de la intuición sensible. Por tanto:[109] Mundus phaenomenon puede existir solamente una vez, pues sólo hay un espacio. Todas las cosas en el espacio están en un nexu reali. Por la unidad del espacio es posible también, por tanto, sólo un único espacio. Hay sólo un único universo. Si el mundo depende de un ente que es causa de él, entonces está con él en un nexu de dependencia. Un accidente sólo puede existir inhaerendo en una substancia; ésta, pensada en la razón, puede existir en sí y por sí, aunque no hubiera ninguna otra — (como aislada). Podemos, por tanto, representarnos en el entendimiento (no en el espacio) una multitud inmensurable [de substancias] que son independientes unas de otras. — Las substancias necesarias están íntegramente determinadas, no puede, por tanto, existir un todo de ellas, pues es imposible el enlace entre ellas. Dos entes necesarios tampoco podrían estar en enlace alguno entre sí, un ente malo no podría, por tanto, tener influjo alguno sobre la obra del bueno, pues al ser necesarios, están aislados.

37. [...][110]

Buscamos lo incondicionado en los fenómenos, cuando los tomamos por cosas en sí mismas. En las cosas en sí se encuentra algo incondicionado, pero no en el espacio ni en el tiempo. Este conflicto — antinomia puede ser de dos clases:

1) *matemático*, es decir, antinomias que conciernen a la *síntesis matemática* {enlace y composición de lo homogéneo}, p. ej. la composición de las intuiciones

108. Kowalewski: «realiter».
109. La expresión «por tanto:» no está en Ed. Acad. Seguimos a Kowalewski.
110. Palabra ilegible. Ed. Acad. conjetura: «jueves».

2) *dinámico*, que concierne a la existencia. La relación con el efecto es siempre fuerza {dinámica = doctrina de la fuerza.} En la síntesis matemática encontramos dos proposiciones, de las que encontramos que ambas pueden ser necesariamente falsas, en la síntesis dinámica — que ambas proposiciones son verdaderas; el fundamento puede ser algo enteramente distinto

de la consecuencia. Si encontramos una antinomia {— a saber, en 659
la síntesis dinámica} — la resolveremos diciendo: ambas proposiciones *pueden* ser verdaderas <o ambas *pueden* ser falsas, > — hay sólo 2 antinomias matemáticas:

1) el progressum de las partes al todo, — y

2) el regressum del todo a las partes, — la magnitud, como infinita, es dada en su totalidad absoluta, e igualmente es dada una multitud infinita de partes. — Ahora bien, las proposiciones siguientes: El mundo tiene un comienzo — si supusiéramos que no lo tiene, no tendría un fundamento primero, y todo sería condicionado. Por otra parte: si digo que el mundo no tiene comienzo, entonces o esto o aquello debe ser verdadero — ambas proposiciones son falsas, por tanto [el mundo] sería eterno, {por tanto, una eternidad transcurrida}. Nada parece más claro que [el] que [el mundo] tiene un comienzo. Pensamos, por tanto, un tiempo antes del cual [el mundo] no existía, ¿pero qué aconteció antes? Aquí entramos en un torbellino. No podemos admitir el azar, por tanto, tenemos que pensar como causa primera un ente. ¿Estuvo éste inactivo todo el tiempo anterior? No podemos pensar un comienzo en el tiempo, pues todos los tiempos son sólo partes de uno y el mismo. — El mundo no puede existir desde la eternidad, pues es condicionado — Por consiguiente, ambas proposiciones son falsas — (la totalidad incondicionada del tiempo hace que nos extraviemos, {en el tiempo no hay nada incondicionado;} pensamos en los fenómenos [una] totalidad absoluta[111] que ellos no poseen, etc. —) La segunda antinomia de la síntesis matemática: El mundo es infinito según el espacio — 2) el mundo tiene sus límites según el espacio. Esto último se contradice a sí mismo, pues el límite efectúa una separación del espacio. Si pienso un mundo ilimitado, en el concepto del entendimiento no hay contradicción alguna. — Pero en el mundo sensible nunca puedo conocerlo enteramente, pues

111. Kowalewski: «pensamos un fenómeno, absoluta totalidad,».

no se puede pensar algo dado infinito. Sólo en el progressus podemos dar el espacio, — si fuese una cosa en sí misma, podría, por cierto, ser dado según su totalidad absoluta. Ahora sigue la síntesis matemática del regressus (del todo a las partes). Todo cuerpo consiste en partes simples — 2) no consiste en partes simples, sino en compuestos de infinitas partes. Lo primero no podemos admitirlo, porque todo cuerpo es exactamente tan divisible al infinito como el espacio que ocupa; — una parte que no tiene partes a su vez, lo indivisible, es la condición última de la composición.

660 Las partes son dadas solamente por el regressus de las partes — en el espacio el progressus nunca llega a su fin; tampoco el regressus, no hablaremos de las cosas en el espacio como cosas en sí, sino solamente según su composición; podemos por tanto dividir infinitamente, y esta infinitud estaría dada — pero no es así. Por tanto, es posible un regressus a lo infinito, pero nunca alcanza totalidad absoluta. En las antinomias matemáticas ambas proposiciones son falsas, son opuestas contrarie, no niegan solamente, sino que afirman, no dicen solamente lo que no es, sino [que dicen] qué es. —

38. Viernes

Pasamos a las antinomias de la totalidad de la síntesis dinámica (con respecto a la *existencia* de las cosas). La primera dice: Hay una libertad de las acciones, la 2da., todo sucede según leyes naturales. A saber, si la libertad se define: la espontaneidad absoluta <incondicionada> para nuestras acciones; suponemos que ninguna substancia puede determinarse a sí misma absolutamente. Por tanto, no[112] ocurrirían acciones para las cuales[113] el sujeto no estuviera determinado por ningún fundamento previo, por tanto no puede haber libertad, — no habría un fundamento primero. Por el otro lado afirmamos que hay libertad: pues incondicionalmente *algún* suceso tiene que ocurrir, pues si no, no llegamos nunca a la totalidad. La primera proposición (no hay [libertad]) significa que no existe acción alguna que no tenga fuera de sí un fundamento de determinación. Si, por tanto, el fundamento de determinación no

112. La expresión «no» es agregado de Kowalewski y de Ed. Acad., que señalan que en el manuscrito original decía: «Por tanto, ocurrirían acciones para las cuales el sujeto no estaría determinado por ningún fundamento previo».

113. Entiéndase: «para cuya efectuación».

reside en el tiempo precedente, todo ocurre por azar. — Pero algo debe acontecer según una espontaneidad absoluta. Pero a la proposición: que toda consecuencia tiene un fundamento, la contradice la libertad, pues el fundamento de determinación no está en poder del que actúa, tan pronto como él [(el que actúa)] está fuera del tiempo precedente[114]. Hasta aquí hemos tratado [la cuestión] de manera teórica, pero en lo práctico es <diferente,> pues por las leyes morales debemos admitir la absoluta espontaneidad de las acciones, pues si no, no podrían sernos imputadas. En esta antinomia decimos: ambas proposiciones son verdaderas, pues muchas acciones están bajo la ley de la necesidad de la naturaleza (si no fuese así, estarían sometidas al azar. Esto es la muerte de toda ciencia de la naturaleza) pero otras acciones están bajo la absoluta espontaneidad; (si suponemos lo contrario, es la muerte de toda moral). Este conflicto se suprime en cuanto

podemos considerar al hombre como fenómeno y noumenon, en el 661
primer caso está por cierto bajo la ley de la necesidad de la naturaleza, sometido a fundamentos de determinación [propios] del tiempo, pero como noumenon es independiente de todo ello. — Pero ¿puede considerarse a sí mismo así? Debo aducir algo en lo que él no esté sujeto a las leyes de la sensibilidad. Solamente la moral[115] nos enseña que somos libres, esto no puede [enseñárnoslo] ninguna experiencia; la conciencia de la ley moral. Al ser legislador para sí mismo, él se determina también a sí mismo. Toda moralidad queda suprimida, si el hombre no es libre. El hombre, como phaenomenon, está enteramente sometido a las leyes de la necesidad de la naturaleza. Solamente como noúmeno no lo está, y solamente mediante la moral puede conocerse como tal. La necesidad física la expresamos: *va a* suceder; pero la [necesidad] moral [la expresamos diciendo]: *debe* suceder. Pero esto hace una diferencia muy importante. —

La 2da. antinomia de la síntesis dinámica: En el mundo hay algo absolutamente necesario — En el mundo todo es contingente — pues todo es condicionado. Pero si tomo todo por dependiente, de-

114. O bien podría entenderse: «pues el fundamento de determinación no está en poder del que actúa, tan pronto como él [(ese fundamento)] es originario del tiempo precedente».

115. Ed. Acad.: «Ahora bien, la moral». Seguimos a Kowalewski.

bo empero suponer algo necesario de lo cual procede, un fundamento incondicionado. Si lo supongo fuera del espacio <del mundo> no puede estar enlazado con nada, pues la causa debería operar también en el tiempo; — pero pensamos a Dios como noumenon, y considerado así, hay un ente absolutamente necesario.

39.

Todas las antinomias se basan en que buscamos lo incondicionado en el mundo phenomeno, lo cual no puede ser. Ahora queremos tratar de la síntesis de las cosas del mundo. Respecto de ello, las siguientes proposiciones cosmológicas: In mundo non datur abyssus. 2.) in mundo non datur saltus. 3.) in mundo non datur casus. — 4.) in mundo non datur fatum. Abyssus — el abismo, el infinito dado, tanto [el] de la *composición* como [el de la] *división*; no hay un infinito dado, sino únicamente un progressus en el componer y un regressus en el dividir. En el tiempo uno bien puede pensar un progressus, ¿pero en el espacio? Él es dado solamente por medio del progreso — un espacio infinito, en la medida en que todo [espacio] posible es solamente una parte, en esa medida el espacio todo es infinito. Pero no podemos pensarlo, solamente por medio del[116] progressus, y porque nunca tiene fin no podemos nunca abarcarlo enteramente, porque *no* es una *cosa* en

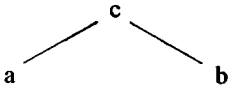
662 sí misma. En la división hay un abyssus similar, pues una gota de agua tiene tantas partes como el sistema de los planetas. In mundo non datur saltus; en el espacio y en el tiempo no hay ningún paso inmediato. Un quantum continuum es aquél ninguna de cuyas partes es simple; discretum [es] el que consiste en partes simples[117]. El espacio y el tiempo son quanta continua, no consisten en partes simples, sino que son *infinitamente* divisibles. Esta proposición se llama lex continui. — Saltus significa la conexión inmediata de un condicionado (de una consecuencia) con un fundamento remoto, sin fundamento intermedio <absque ratione intermedia> — una contradicción. Ningún estado, ningún punto sigue inmediatamente a otro. Podemos expresarlo [diciendo que]: no hay 2 puntos, ni 2 instantes, que sean *los más próximos* entre sí. Por tanto, en todas

116. Kowalewski nota que la expresión «por medio del» es de lectura dudosa.
117. Kowalewski añade una expresión de lectura dudosa: «homogeneis».

las alteraciones, nunca a un estado le sigue inmediatamente otro, sino que entre ellos hay una <cantidad> infinita de estados intermedios. Ningún cuerpo alcanza inmediatamente el reposo después de un movimiento cualquiera, sino que se produce sólo muy poco a poco. Ninguna alteración es tránsito <inmediato> de un estado al otro, siempre hay estados intermedios. Pero nosotros siempre damos saltos, pues nos es imposible conocer los infinitos estados intermedios. Dos estados están siempre en tiempos diferentes, {éstos no son nunca los más próximos entre sí}, por tanto, etc.

40.

{Lex continui phoronomica (movimiento) dynamica.} Motus continuus (el que es permanente) no puede tener lugar en un ángulo cualquiera (b c a),



(Leibniz)

pues entre 2 instantes hay siempre un tiempo en el cual él está en estado de tránsito.

Hay una lex logica continui, cuando se dice algo *universalmente* de un objeto que está en movimiento, eso vale también para el mismo cuerpo, cuando está en reposo; (se lo puede considerar como movimiento que tiende a desaparecer <infinitamente pequeño>). La lex continui *physica* dice: las diversas species y géneros en el mundo nunca son tan diferentes, que no haya entre ellos algo que tenga algo en común con ambos. Es una mera Quimera, pues si se habla de cosas, no hay, para ello, ningún fundamento necesario de la interconexión. {— ¿Para qué un género intermedio?} La lex continui se puede pensar lógicamente, pero es imposible físicamente.

Continuum formarum exige <una> cantidad infinita. *In mundo non datur casus*, no [hay] casualidad, no [hay] acontecimiento sin causa. (A menudo la palabra casualidad indica[118] un acontecimiento que no obedece al orden o a la regla[119] — involuntariamente. No es un casus 663

118. También podría entenderse: «indica, en un acontecimiento, que [éste] no obedece».

119. Kowalewski: «al orden de la regla».

absolutus, solamente respective talis) La causalidad lleva consigo necesidad — el fundamento de determinación reside en el tiempo precedente, pero puesto que el tiempo precedente no está en poder de quien actúa — entonces se sigue la necesidad natural de la acción, por tanto, no la libertad (no la facultad de determinar uno mismo sus acciones) pero debemos admitirla, como ya se ha dicho, porque tenemos la ley moral, por la cual el hombre se representa a sí mismo como noumenon {si debemos, podemos}. Ciertamente, no se puede pensar la libertad en el mundo sensible. Las acciones libres según leyes morales son, pues, solamente para noúmenos, y no [son] según las leyes de la causalidad de los fenómenos. El fundamento de las acciones libres reside en el noúmeno mismo, en su razón. —

In mundo non datur fatum — no hay una ciega fatalidad. Esta necesidad puede ser absoluta y condicionada. La primera es la Spinoziana. Fatum <no absolutum> — Destino {no la ciega fatalidad} se presenta en el mundo phaenomeno, pero no en el mundo noumeno, con los seres humanos.

41.

Partes constitutivae — materia en sentido transcendental, lo determinable, que es determinado por la forma. En sentido cosmológico la materia indica: las partes constitutivae, piezas elementales del mundo. Egoísta[120] es aquel que se tiene a sí mismo, como ente pensante, por el único ente del mundo. El idealista dice: no hay objetos del sentido externo, es decir, no hay materia; admite solamente entes pensantes. El materialista, por el contrario, no admite cosa alguna que no sea materia, por lo menos en el mundo. A un ente pensante inmaterial lo llamamos espíritu. Aquél que admite tanto entes pneumáticos (espirituales) como entes materiales, se llama dualista[121]. *Monas* significa substancia simple. (Cuerpo — materia, en la medida en que tiene una figura). No hay monadatum, pues el mundo no tiene partes simples. ¿Careceríamos, entonces, de elementos primeros? Considerado como noumenon, el mundo consiste ciertamente en simplicibus, pues la composición es mera relación. Pero en el mundo de los fenómenos no hay partes simples. Sólo el mundo inteligible, mundus noumenon es monadatum, pero

120. Hoy diríamos «solipsista».
121. Ed. Acad.: «realista». Seguimos a Kowalewski.

no lo conocemos. Sin embargo, el autor pretende enumerar las 664
propiedades de las mónadas. —

El nexus realis es influxus mutuus. Pero no se puede decir en general que en el mundo todo actúa y reacciona. (concordia discors, discordia concors—). El contacto no es praesentia immediata, pues de lo contrario, el alma tocaría al cuerpo. Contacto es el límite común de los entes extensos. Por tanto, las mónadas no pueden tocarse entre sí. Lo inmaterial no es [lo] simple, y lo simple no es, por eso, inmaterial. Es una substancia[122] que no es ni siquiera parte de un ente material, que tenga partes simples. Pero puesto que la materia no tiene partes simples, no podemos demostrar que el alma sea simple[123]. (Lo simple según la especie — como individuum / de la substancia — compuesto.) Elemento, una parte simple. ¿El agua es un elemento? No, pues se puede descomponer {consiste en oxígeno e hidrógeno}[124], y llamamos elemental a lo que no contiene especies. (División mecánica en atención <a la magnitud> del espacio; ningún cuerpo es mecánicamente indivisible). Atomus es una monas, una parte que no puede ser a su vez dividida; — división química <dinámica>. Disgregación, <análisis>, se dirige a la species — así obtenemos materia simple — pero no tenemos materia alguna que, con certeza, no se pueda dividir.

42.

Atomus, lo indivisible — Corpuscula son los atomi de Epicuro, pequeños corpúsculos, que son, por cierto, divisibles matemáticamente, pero que no pueden ser divididos por fuerza alguna de la naturaleza (moleculae primitivae). La filosofía mecánica explica todo a partir de la figura de los cuerpos y de las leyes de su movimiento. Para hacer comprensible la permanencia de las specierum, ha surgido la filosofía corpuscular. El método de la física puede dividirse en mecánico y dinámico. El primero deduce todas las alteraciones del mundo a partir de la figura de las partículas básicas, y a éstas últimas las presupone determinadas, *indivisibles* — atomi, corpuscula, incluso materia, pero insepara-

122. Kowalewski nota que la expresión «substancia que» es de lectura dudosa.

123. Kowalewski indica que el texto es dudoso, y conjetura: «sólo ahora podemos demostrar que el alma es simple», o bien «ahora podemos demostrar, en primer lugar, que el alma es simple».

124. Literalmente: «consiste en aire vital y en aire combustible».

ble, Cartesius les[125] dio ciertas figuras (p. ej. en el [caso del] agua fuerte, ganchos). Todos los movimientos son derivados de otros, presupuestos de antemano. Según Demócrito y Epicuro estos atomi caían perpendicularmente desde toda la eternidad, y <tropezaban> unos con otros por un cambio

665 de dirección debido al azar. Cartesius supone que el Creador, en un primer momento, habrá revuelto estos átomos en la esfera, y así se habría formado el mundo[126]. Filosofar de manera dinámica significa indicar fuerzas [que correspondan] a los movimientos; así, Newton indicó la atracción, una fuerza que, sin movimiento propio alguno, [estando] ella misma en reposo, pone en movimiento a todo lo demás. A la manera dinámica de explicación, combinada con la matemática, se la llama la manera físico-mecánica de explicación, por suma y enlace de las fuerzas. —

Natura est existentia rerum secundum leges determinationis[127] — La existencia, en la medida en que está sometida a leyes, es diferente de la esencia, la posibilidad de la existencia de una cosa según el principio que le es propio. Acerca del *mundo optimo* — La perfección metafísica — todas las realidades (cosidad, realidad). Toda cosa, en la medida en que contiene limitaciones o deficiencias, es metafísicamente imperfecta. La máxima totalidad de todas las realidades es el mundo perfectísimo, pero [es] muy diferente del ente perfectísimo. — Pues está formado por substancias que están en commercio [entre sí], y que por tanto tienen ya carencias, etc.

Mundus teleologicus, la totalidad máxima de todos los fines — el mejor de los mundos en sentido teleológico. Son siempre 2 cosas — la totalidad y la composición, la forma, y también el mundo — una cantidad infinita y una [infinita] armonía de las substancias. — Lo formal del mundo es el nexus realis de las substancias, commercium, influxus mutuus. ¿Cómo pueden estar varias substancias en tal enlace? Es posible una armonía de dos substancias, en la cual no hay ningún nexus realis, una armonía absque commercio {(si se quiere, commercium ideale)} — p. ej. 2 relojes que dan la hora al

125. Ed. Acad.: «le dio». Seguimos a Kowalewski.

126. La frase «Cartesius supone ...formado el mundo» es de lectura dudosa, según Kowalewski.

127. Kowalewski: «secundum leges determininata» (probable error de imprenta por «determinata»). Kowalewski indica que esta palabra es de lectura dudosa en el manuscrito.

mismo tiempo. A los que afirman un commercium ideal se los puede llamar armonistas, a sus opositores, influxionistas; éstos últimos presuponen ciertas leyes. Los armonistas son de dos clases. (Una harmonia absque influxu es externe stabilita.) Ocasionalistas {p. ej. 2 relojes que dan la hora al mismo tiempo porque en uno de ellos un tercero[128] acciona el martillo. —} o preestabilistas {así dos relojes que dan la hora al mismo tiempo por sus disposiciones internas}. De la primera clase era Malebranche[129], (no admite ningún commercium real, sino siempre un ente <Dios> que enlaza ambas [partes]), de la segunda [clase], Leibnitz: él presupone una *primera disposición* en mí, por la cual yo todo lo superior, etc.,[130] desarrollada sólo a partir de mí mismo, no mediante influjo alguno proveniente de fuera. — Todo esto es, propiamente, una harmonia absque commercio. — El influxus physicus es brutus <originarius> o rationalis. — Se supone que el commercium está enlazado con la existencia.

Lo llamamos originarius (aunque siempre tiene que haber una causa de él). 666

43. Lunes

Tan pronto como nos representamos las substancias en el mundo phaenomeno, cesa toda disputa, pues ya el espacio las pone en un commercium. Pero si pensamos un mundo solamente con el entendimiento, esto es más difícil. La relación de muchas substancias entre sí según leyes universales se llama armonía. Ésta es *absque commercio*, cuando no tiene lugar entre ellas ningún concepto de causa y efecto. El sistema de las substancias en la medida en que efectivamente están en commercio reali se puede llamar systema *<influxus> physici*. Aquél (el *commercium ideale*) se puede llamar influxus hyperphysicus — extramundanus — presupone que Dios sea la causa primera. Systema causarum occasionalium. Con ocasión de la alteración de una substancia, Dios produce en la

128. Kowalewski señala que el texto de este añadido es de lectura dudosa.

129. Ed. Acad.: «era Cartesius». Seguimos a Kowalewski, quien además señala que el nombre no puede leerse con claridad.

130. Ed. Acad.: «por la cual yo oigo todo, etc.». Seguimos a Kowalewski. Pudiera ser que Lehmann se hubiese limitado a reproducir una grafía abreviada y defectuosa de Dohna (*höre* por *höhere*); pero no trae explicación alguna. En ambos casos, falta algún elemento para establecer la concordancia gramatical de manera satisfactoria.

otra una [alteración], que parece estar en conexión con ella. Éste era el sistema de Malebranche[131]. Harmonia *praestabilita*, como si Dios hubiera dispuesto todo como una maquinaria de relojería, p. ej. tan pronto como se presentase la voluntad, — sigue el cumplimiento. Leibnitz encontró una gran dificultad en cómo están enlazados el alma y el cuerpo. El autor quiere explicarlo. Pero fundamento y consecuencia pueden ser diferentes realiter — así también — [los] pensamientos [pueden serlo] del movimiento. El systema influxus *physici* es sistema de commercii *originarii* vel *derivativi*. Originarius — originario. Cuando a las substancias les corresponde además una causa, — entonces su comunidad es derivada. (Qualitas occulta, si tomo de la cosa misma un principio de explicación.) Por consiguiente, puesto que la qualitas occulta no es suficiente para la explicación, no nos queda sino el commercium reale influxus physici *derivativi*. A saber, debe existir un ente del cual proviene todo. Todas las substancias tienen su fundamento en él. Si consideramos al espacio como real, admitimos el sistema de Spinoza. Creyó [que había] solamente una substancia, y tuvo a todas las substancias del mundo por — determinaciones inherentes a esta [substancia] divina. {Al espacio lo llamó el fenómeno de la omnipresencia divina.} Un dialéctico dijo: Si nada *es*, entonces el ser y el no ser son idénticos. Así, entonces, si digo: el espacio permanece, si suprimo todo, entonces existe una nada. Pero el espacio es sólo ideal, sólo relación de las cosas. Si se eliminan las cosas, entonces, naturalmente, ya no es posible relación alguna de ellas, y por tanto, [no es posible] tampoco espacio alguno.

667 44.

Llegamos a la última parte de la Cosmología — a lo *antinatural*. Naturaleza — el conjunto de los fenómenos mundanales bajo leyes — esto es substantive-materialiter la naturaleza (no naturaleza de las cosas). Se llama no-natural[132], *antinatural*, algo que no está sometido a las leyes que conocemos — (praeternaturale) por lo cual no podemos formarnos ningún concepto determinado. *Sobrenatu-*

131. Ed. Acad.: «Éste era el sistema de Cartesius». Seguimos a Kowalewski, quien señala que el nombre es de lectura dudosa.

132. Ed. Acad. omite la expresión que hemos traducido por «no-natural». Seguimos a Kowalewski.

ral [es] aquello que es imposible según las leyes de la naturaleza — supernaturale. Del primer género es la enfermedad. Pues las leyes de las que podemos formarnos un concepto determinado se refieren al status sani. La gran variedad respecto de la enfermedad hace imposible una regla constante, y por consiguiente, un concepto determinado de la cosa. *Sobrenatural*, en la medida en que la causa <del eventus> no se encuentra en el universo determinado según leyes <naturaleza>[133]; pues [entonces] la encontramos en el *ente extramundano* (es decir, a saber, Dios no es parte del mundo; no es, por ejemplo, el alma del mundo —). Miraculum est eventus supernaturalis in mundo. La Creación no es, pues, un milagro, pues no fue un acontecimiento en el mundo, sino que el mundo fue a partir de ella. Tampoco es un milagro la conservación. — No es un eventus *in* mundo. Miraculum stricte sic dictum vocatur *rigorosum*. ¿Es posible algo así? Porque existe una causa *extramundana*[134] que ha producido este orden de las cosas, y que por consiguiente también puede producir otro. Por tanto, en sí, interne, es posible un milagro. (No se puede decir absolutamente — in omni hypothesi). Milagro, en general, significa un suceso en el mundo, cuyas leyes la razón humana no puede en modo alguno conocer. Ahora bien, para nosotros es lo mismo, si acontece según leyes naturales —desconocidas para nosotros — o por obra del Ser supremo. Basta que la causa sea imposible de conocer para nosotros (p. ej. [la causa] de la gravedad, de la atracción). Pero si un cuerpo asciende contra las leyes de la gravedad, eso es antinatural. No se llama milagro a aquello cuya causa no conocemos, sino a aquello cuyas leyes no conocemos. Así, la fuerza magnética no es un milagro, pues conocemos sus leyes (aunque no la causa). Miraculum comparativum, lo que [es] supernaturalis en relación con nuestra razón, pero que por lo demás obedece a ciertas leyes desconocidas para nosotros. A los seres racionales en el mundo se los llama demonios. Se los divide en κακοδαιμονες y ἀγαθοδαιμονες[135]. Se los llama angeli. De modo que tendríamos milagros teísticos (rigorose) y

133. También podría entenderse: «la causa <del eventus> no se encuentra determinada en el universo según leyes <naturaleza>».

134. «Causa extramundana» en latín en el original.

135. Ed. Acad.: κακοδαιμον y αγαθοδαιμον, sin acentos, pero con espíritu áspero en la segunda palabra. Seguimos a Kowalewski, que trae además los correspondientes acentos.

668 demónicos (comparative). Sin que podamos negar a éstos, los admitiremos como posibles, respecto del objeto, pero no los estableceremos {es decir, no los pondremos por fundamento, no los tomaremos como principio} en sucesos singulares. Si se admite esto último, eso socava a la razón (razón pura, la facultad del conocimiento por principios, [razón] práctica se refiere a las acciones). Lo más contrario al uso de nuestra razón son los milagros comparativos. Podemos hacernos un concepto universal, en cambio, de los [milagros] teísticos. — Pues en la omnisuficiencia del Ser supremo, que no tiene defecto, encontramos las altas propiedades que no podemos pensar enteramente en los entes creados. Ningún espíritu creado posee la suprema santidad de la voluntad, ni la omnipotencia. —

45.[136]

La razón no puede hacer uso de las cosas del mundo, excepto en la medida en que considera los sucesos de la naturaleza como [algo] que ocurre según el orden de la naturaleza, — según ciertas leyes que nos suministran un principio de la posibilidad, con el que podemos contar en nuestras acciones. Por consiguiente, suprimimos todos los principios, cuando en un caso dado, cuando se trata de un negocio, establecemos un milagro, poniéndolo por fundamento. Pero esto no significa que neguemos los milagros — en general se los admite como posibles. La religión que se basa en la revelación hace que la fe en los milagros sea un deber; pero se procura quitarles todo lo posible. —{Como si fuera un milagro pequeño, o muy poco frecuente.}

También se establecen milagros en tiempos remotos, pero ahora ya no. — El gobierno prohíbe hacer milagros. — Se admiten los antiguos milagros, pero no [se admiten] en modo alguno [milagros] *nuevos*. ¿Por qué? Por las perturbaciones que se seguirían para el Estado. En general, los milagros demónicos nos resultan más incomprensibles que los teísticos. Es un obstáculo en el uso de la razón. Ésta falta contra sí misma — no puede admitirlo sin reluctancia — aquí no importa lo grande ni lo pequeño, aquí es indiferente si [es] un átomo o un planeta [lo que] es movido de su lugar *contra* las leyes de la naturaleza — *todo reside en lo formal*; (la diferencia entre el miraculo formali {conducción de las fuerzas de la

136. Kowalewski no señala aquí una nueva lección.

naturaleza contra las leyes naturales es también un milagro} y materiali es nula,) {pues la conducción de un viento es tan milagro como un ángel exterminador, o cosas semejantes}. Los milagros formales se dividen en praestabilita y occasionalia — que ocurren en

alguna oportunidad especial, para corregir con ello algún error — 669
praestabilitum, el que está determinado desde el comienzo; p. ej. un viento determinado desde la eternidad, que debe soplar precisamente a su tiempo, cuando todo está dispuesto como un mecanismo de relojería. Esto es todavía mucho menos comprensible que un miraculum occasionale.

46.[137]

(Máximas — principios subjetivos de la razón, — que el sujeto se hace para sí mismo.) En los milagros, la razón atiende solamente a la forma, la materia no tiene importancia. Habitualmente se dice que los milagros son pocos, y que ocurren sólo raramente. Lo último es meramente tautológico, pues raramente significa que no ocurre de manera habitual. Pero todo milagro es algo extraordinario, y por tanto, todo el que admite milagros admite también un orden de la naturaleza, del cual ellos son excepciones. Las excepciones son siempre raras {— una expresión tautológica}. ¿Es posible conocer un milagro? Para el conocimiento se requiere la percepción, con presuposición de ciertas reglas. Pero éstas, en el caso de los milagros, nos son desconocidas. A ello se suman los frecuentes engaños, incluso entre los testigos presenciales; por eso la posibilidad de la experiencia de que algo sea un milagro encierra muchas dificultades. Eventus ordinarius, un suceso que acontece según una regla universal conocida por nosotros. Eventus extraordinarius — el que consideramos como excepción de ella. Al cursus naturae se lo llama la sucesión — ordo — la conexión. — El curso de la naturaleza es también a la vez el orden de la naturaleza. Por consiguiente, si se obstruye a éste, también se obstruye el curso de la naturaleza. La razón es una ley para sí misma[138] — pero si no conoce las leyes, el concepto de causa se le vuelve totalmente inútil. El maravillarse es la obstrucción del progreso de

137. Kowalewski: {45.}.

138. También podría entenderse: «La razón es una ley para ella misma» (es decir, para la naturaleza).

nuestro pensamiento por causa de un obstáculo — una especie de espanto, cuando él tropieza con algo para lo cual no encuentra regla alguna — y a la vez [es] una esperanza de encontrar una regla en el futuro, si se trata de un hecho real. Por eso, toda maravilla es muy agradable {¡p. ej. una nebulosa—!}. La admiración es un maravillarse permanente, que persiste incluso cuando conocemos su causa <regla>. Verdaderos milagros, que no nos dejan esperanza alguna — desalientan al espíritu. Mi conocimiento me es eo ipso prohibido, toda especulación termina. Pero los objetos de la admiración elevan al espiritu. {— ¿Se pueden pensar milagros en el mejor de los mundos? ¿O solamente corrigen

670 el defectum de la naturaleza? — La ley moral suministra un criterio negativo para la posibilidad de los milagros. —}

47.[139]

2° *Psicología.*

La cosmología se llama transcendental cuando considera al mundo como conjunto de substancias {mediante la razón pura}; se llama empírica cuando considera a estas substancias como objetos de los sentidos. La sensibilidad misma tiene determinaciones a priori, a saber, el espacio y el tiempo. Por consiguiente, el mundo también puede ser objeto de la metafísica; en la medida en que [ésta] trata del conjunto de los objetos de los sentidos, se divide en:

1) doctrina metafísica del cuerpo, somatología, se refiere a objetos del sentido externo;

2) doctrina metafísica del alma, psicología, se refiere a objetos del sentido interno. La doctrina del cuerpo puede ser matemática — <physica rationalis> — y filosófica <somatología> — solamente según principios a priori — por conceptos puros. Ni la doctrina empírica del cuerpo ni la doctrina empírica del alma pertenecen a la metafísica. A la última se la puede llamar — antropología. Pero la psychologia rationalis pertenece a la metafísica, a la determinada, tal como la somatología [pertenece] a la cosmología <fisiología> {contiene la doctrina del cuerpo y la del alma} — [pertenece] al conjunto de la naturaleza, del sentido externo y del interno. ¿Pero cómo podemos conocerlas a priori? En la medida en

139. Kowalewski: «{46.}».

que pueden ser conocidas, en muchas determinaciones, independientemente de los conceptos de experiencia. Las condiciones según las cuales se vuelven objetos de una experiencia posible, son [condiciones] que nuestra razón no puede sobrepasar, el conocimiento se vuelve transcendente, desaforado.

Lo primero es la conciencia de mí mismo, del yo[140]. Es el primer actus de la psique, la facultad de conocerse a sí mismo como sujeto representante y también como objeto de nuestra propia representación. Esta apperceptio es 1), empirica[141], la conciencia de sí mismo como ente cuya existencia está determinada en el tiempo; [2)] la conciencia, en la medida en que yo mismo soy determinante, se llama intellectualis, apperceptio pura. Es muy difícil de concebir. Si digo: yo soy, tomo a mi pensamiento como un hecho mediante el cual

me represento a la vez algo que acontece. La conciencia pura se 671
presenta ya en la lógica. — (Todos los juicios son representaciones de cuya unidad somos conscientes.) Esta facultad contiene el fundamento de la diferencia de la sensibilidad y el entendimiento (facultad de las reglas — facultad cognoscitiva superior). Yo —1), considerado como ser humano[142], en el sujeto pensante es el alma (lo que queda cuando se elimina el objeto del sentido externo). El principio de la vida en un ser corpóreo. Muerte — separación del alma y el cuerpo. Si, como objeto del sentido interno, me considero como substancia, esta substancia es mi alma. Mi cuerpo significa: el cuerpo — cuyas alteraciones son mis alteraciones (*mis* no se puede definir). El alma, en la medida en que puede pensar también sin cuerpo, se llama un espíritu. — Si no pudiera pensar sin enlace con un cuerpo, entonces no se la podría llamar espíritu tampoco.[143]

§ 500. La vis repraesentativa universi, una representación para conocerse a sí mismo como una parte del mundo. El autor define al alma: una fuerza de representarse — (por tanto, no sería subs-

140. Ed. Acad.: «el yo». Seguimos a Kowalewski.
141. En latín en el original.
142. En lugar de «1), considerado como ser humano», Kowalewski trae: «no considerado como ser humano», y señala que las expresiones «1)» o «no» son de lectura dudosa. Seguimos a Ed. Acad.
143. Kowalewski introduce aquí «{47.}».

tancia, sino mera fuerza de la substancia) —No es la fuerza lo que contiene el verdadero fundamento de la inherencia de los accidentium, sino que esto es precisamente la *substancia*. La fuerza es mera relación de la substancia con el accidens, no es una cosa en sí misma. Tantos son los errores que derivan de una definición errónea. — Toda nuestra ciencia de la naturaleza se dirige a descubrir las causas de ciertos efectos. <Causa> es aquello quo posito secundum regulam universalem ponitur aliquid realiter diversum. Comenzamos con la denominación de las causas, que llevan el mismo nombre que las fuerzas — pero esto es mera denominación, no explicación. Esta denominación se llama qualitas occulta, p. ej. la campana suena, porque el metal tiene un efecto sonoro. Deducir — reconocer como fuerza que tiene algo en común con otras. Vis primitiva, y derivativa, p. ej. la resonancia, una vis derivativa de la fuerza elástica del aire. {Causa homonyma}. Fuerza fundamental, la que no puede ser conocida a partir de un principio superior. La conocemos sólo en relación con nosotros, p. ej. impenetrabilidad de la materia — su propiedad de llenar el espacio. Siempre que para una consecuencia se ofrecen diferentes fundamentos, la razón intenta derivarlos todos de un fundamento único. En general, ella siempre busca *unidad del principio*. ¿Es la vis repraesentativa la única fuerza fundamental de nuestro pensamiento? No podemos deducirla de nada, pero todo puede ser deducido de nuestra facultad representativa. No podemos conocer lo substantiale, que contiene el fundamento primero de los accidentes.

672 Si los accidentia son específicamente diferentes, no pueden ser derivados de una fuerza fundamental. P. ej. placer y displacer — entendimiento y sensibilidad. — La facultad de la intuición y [la facultad] de los conceptos son ya dos fundamentos primeros. — En nuestra alma tenemos dos determinaciones diferentes, o bien son, ellas mismas, representaciones <p. ej. entendimiento>, o bien se refieren a representaciones <p. ej. la voluntad>. La facultad de las representaciones es el *entendimiento*, en la medida en que se funda en conceptos —*sensibilidad*, en la medida en que se funda en intuición. — Concepto es una representación, cuando se la toma por regla. (En la lógica repraesentatio communis — nota común a muchos.) El entendimiento, entonces, facultad de las reglas. Encontramos en nosotros 3 facultades: La facultad cognoscitiva,

el sentimiento de placer y displacer, y la facultad apetitiva. Aquí es imposible la unidad del principio. — Pero todo es, o bien sensible, o bien intelectual. La sensibilidad contiene sentidos — facultad de la intuición en presencia del objeto [—], e imaginación, facultad de la intuición sin presencia del objeto. Los sentidos son ya objetivos — que producen conocimiento [—], ya subjetivos, que producen sensación {sentimiento — gusto — los demás son objetivos}. Además la imaginación — las intuiciones están en el espacio o en el tiempo, [según el espacio][144] objetos del sentido externo — según el tiempo, objetos del sentido interno. Sus objetos son productivos, cuando los creamos, facultas fingendi; reproductivos, como repetición de intuiciones ya habidas, o designación.

48.

A la sensibilidad le pertenecen, por tanto: sentidos e imaginación. Sentido es la facultad de intuiciones empíricas, de volverse consciente, de manera inmediata, de la existencia en el espacio o en el tiempo. Sensación es lo subjetivo en la representación de una cosa. La sensación puede producir conocimiento, en la medida en que es referida a un objeto. La sensación, en la medida en que no puede ser una pieza de conocimiento, se llama sentimiento de placer o de displacer. Que el vino es rojo, es conocimiento; que es agradable, no lo es. En todos los sentidos distinguimos[145] la intuición de la sensación. — Intuición pura — y percepción (p. ej. en el gusto — llamamos bello a algo, en razón de la forma). La imaginación — se refieré también solamente a la forma de las cosas, {sin que esté presente el objeto}. Contamos

un solo sentido interno — la facultad de la conciencia de la propia 673
existencia — en el tiempo, apercepción empírica; en general, apercepción pura. Contamos *cinco* sentidos externos. De los internos podemos determinar únicamente su relación en el tiempo, pero esto no suministra multiplicidad alguna. Todas las cosas en el espacio son simultáneas — mis representaciones de cosas *externas*, que están objetivamente en el espacio, están subjetivamente en el tiempo. A todas las cosas les corresponde estar en el tiempo;

144. La expresión «[según el espacio]» es agregado de Kowalewski.
145. Kowalewski: «distíngase». Seguimos a Ed. Acad.

estar en el espacio [les corresponde] sólo a las externas. La multiplicidad de los sentimientos no llega a producir una multitud de sentidos internos. Las percepciones y su enlace no llegan a producir experiencia; ella[146] es solamente intuición empírica, sólo una *pieza de* conocimiento. Por consiguiente, tendremos también conceptos a priori, que contiene la posibilidad de tales conocimientos — que suministra unidad de la conciencia de ellos. La materia de la experiencia son las percepciones; la forma, los conceptos. Vitium subreptionis, cuando uno tiene la percepción por experiencia. (Error de la subrepción). Puede acertar de casualidad, pero no universalmente. Subrepción es siempre un vitium según la forma. Quien tiene por experiencias sus inferencias basadas en percepciones, esto es solamente su reflexión, y muchas veces puede ser percepción mal interpretada —

49.

(Fallacia sensuum) cuando tenemos erróneamente por objetivo nuestro juicio subjetivo — los sentidos no engañan, porque no pueden juzgar. Nosotros no podemos nunca ver[147] que algo *no* es. Además — post hoc ergo propter hoc es un praejudicium muy usual {fascinación, embrujo}; no podemos *percibir* causa alguna, sólo podemos juzgar mediante el entendimiento. Dimensión del tiempo — muchas [cosas] unas después de las otras. No transcurren 2 tiempos uno junto al otro, ya que hay solamente un tiempo. Los sentidos externos son 5, algunos son más objetivos, pertenecen más al conocimiento del objeto que a la modificación de la sensación del sujeto. También la sensación puede llegar a ser una pieza de conocimiento de algo real que existe fuera de mí. Hay representaciones que contienen más sensación que intuición pura. — De esta última especie es la vista — el sentir — tactus, es más subjetivo, aunque también objetivo por un lado. Conocemos todo esto[148] sólo en la medida en que nos afecta, pero no conocemos el objeto fuera de nosotros.

146. Tal vez haya que entender aquí «ellas», es decir, las percepciones.

147. En lugar de «no podemos nunca ver» Kowalewski trae: «podemos entender». Seguimos a Ed. Acad.

148. En lugar de «todo esto» Ed. Acad. trae: «lo algo». Seguimos a Kowalewski.

II. *Imaginación*, la facultad de las intuiciones en ausencia de los objetos es el vicarius de los sentidos. Con respecto a

los objetos puede ser meramente reproductiva <mera memoria>; 674
productiva <facultas fingendi> con respecto a la forma, pero en esto es lenta y requiere mucho ejercicio. La conciencia es la facultad de aprehender las representaciones de tal manera, que las podamos reproducir. La habilidad en ello se llama facultad de recordar, memoria. La ley de la facultad inventiva es que no inventamos la materia, sino la forma. — Lex associationis idearum, la ley de la asociación, conexión, de modo que cuando está allí una, sigue la otra. Es también la ley de la expectativa de casos semejantes, exspectationis casuum similium. La imaginación reproductiva está enlazada con la facultas fingendi de tal manera, que es un medio para su auxilio. Esta invención es la facultas characteristica. Symbolum es un objeto en analogía con el cual voy en auxilio del conocimiento de otro. — El conocimiento simbólico no sirve para la reproducción, sino para el enjuiciamiento. Por consiguiente, al conocimiento intuitivo no se le opone el simbólico, sino el discursivo. *Entendimiento y razón* — Entendimiento es la facultad de las reglas. Sólo por él es posible el conocimiento. La razón [es] la facultad de los principios {Unidad de las reglas}.

50. Lunes 4 de febrero

La 2da. parte de la psicología empírica. El sentimiento de placer y displacer no ha sido suficientemente estudiado aún. Wolff pretendía deducir todo de la facultad cognoscitiva, y definió placer y displacer como actus de la facultad cognoscitiva. También a la facultad apetitiva la llamó un juego de las representaciones, y por consiguiente, también modificación de la facultad cognoscitiva. Aquí cree uno tener unidad del principio (Ésta es siempre una máxima de la razón, [ésta] se la propone subjetivamente como principio {el principio[149] de la unidad del principio[150] no es objetivo —}). Pero ésta es imposible aquí. Wolff vino a dar aquí simplemente a partir de la citada definición falsa de substancia; serían, pues, fuerzas que tendrían que ser derivadas todas de una fuerza funda-

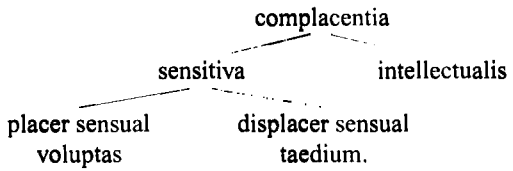
149. En alemán: «Grundsatz».
150. En alemán: «Prinzip».

mental. Luego tomó él la vis repraesentativa por una fuerza fundamental — etc. — Pero la fuerza no es nada más que una mera relación de los accidentes con la substancia. (Perfección es consumación, integridad en cierto respecto.) El placer es materia de la perfección — Propiedad fundamental (capacidad fundamental, cuando [es] sensible; facultad fundamental, cuando [es] intelectual) que no se puede reducir a nada,

675 y por tanto tampoco a la facultad cognoscitiva. Nuestras representaciones pueden ser, ellas mismas, causas eficientes (y en ese caso no son conocimiento). La causalidad <de las representaciones> es:

1° subjetiva — son causas de producirse a sí mismas, de conservarse a sí mismas;

2° objetiva — cuando son causa de la producción <de objetos>. El consensus con la causalidad subjetiva de las representaciones se llama sentimiento de placer — la concordancia <con> la causalidad <objetiva> de las representaciones se llama facultad apetitiva. Por tanto, una representación que produce el conatum de conservar su statum repraesentativum se llama *placer*; la que se vuelve causa de la producción de un objeto se llama *apetito*. Las representaciones que producen determinaciones son ya sensibles, ya intelectuales.



El placer sensual formal se llama gusto, la facultad de una complacentiae sensitivae — mediante sensación o mediante reflexión surge el placer. La facultad de subsunción bajo reglas es la facultad de juzgar — cuando ésta se refiere a objetos del gusto, se llama [facultad de juzgar] estética. Un placer sensible que no es placer sensual, se refiere a la forma y se basa en la reflexión, enlazada <con> la facultad de la imaginación. Por consiguiente, el entendimiento y la imaginación, juntos, producen la facultad estética de juzgar, el gusto. El placer sensible, en relación con los sentidos, produce lo agradable; en relación con el gusto, lo bello. —

51.

La facultad estética de juzgar es la facultad de hacerse [uno] consciente, mediante una representación, de la concordancia de la sensibilidad con el entendimiento. En esta concordancia se basa todo lo bello. — Facultad de juzgar en general: subsunción de una intuición bajo un concepto dado del entendimiento. Ésta es una acción de la facultad de juzgar determinante. Judicium determinandi. Si subsumimos

meramente bajo nuestra facultad de los conceptos — eso es reflexión — una acción de la imaginación, de la facultad de juzgar meramente reflexionante; este placer que surge del juego de la imaginación, sin enlazar con él un concepto determinado — es la complacencia. Pues la imaginación, aun en su libertad, es esquematizadora — {no lo sería en el caso de un conocimiento} (p. ej. una flor sin regla determinada). Este libre juego de la imaginación, que empero está enlazada universalmente con el entendimiento, lo llamamos complacencia, y así lo bello es diferente de lo agradable {que sólo se refiere a los sentidos}. También en el caso de lo bueno debe necesariamente presuponerse un concepto; la representación de una perfección se refiere a lo bueno. Éste es bueno, ya en sí mismo {sólo lo moral es bueno en sí}, ya de manera condicionada, como medio. Lo bello es lo que place ya en la mera reflexión (aun *sin* concepto). Lo bello está más cerca de lo bueno que lo agradable, en razón de la libertad que en ello tiene lugar (en la reflexión — de la imaginación que tiene libre juego); y en el caso de lo moralmente bueno se debe presuponer necesariamente la libertad. Lo bello tiene algo semejante a lo bueno también en que place sin interés alguno, sin atender a su utilidad, sino solamente considerados según la razón, otorgamos a lo bello, como a lo bueno, nuestra aprobación. Encontramos,[151] en lo que está referido a placer y displacer, siempre una tricotomía — plus a — minus a, y — 0 — indiferencia, lo que no es ni bello ni feo. El placer es algo positivo, el displacer [es] opuesto realiter. El espíritu es indiferente, cuando las representaciones no producen ni placer ni displacer. Pero tal cosa no se da, pues todo excita placer o displacer. 676

151. Ed. Acad.: «Encontramos que» (con lo que queda una frase incompleta). Seguimos a Kowalewski.

Pero cuando atendemos al objeto mismo, llamamos ἀδιάφορον[152] a lo que no es ni bueno ni malo. Las cosas pueden ser físicamente indiferentes — ya de manera relativa, ya absoluta. Pero esto <último> no podemos determinarlo en modo alguno.

52.

Facultas appetitiva — facultad apetitiva. appetitio inanis, vacua, otiosa. Los apetitos vacíos se llaman deseos <anhelos>. El sujeto puede volverse consciente de este vacío; — conatus una fuerza muerta — conciencia de la causalidad, pero también de la insuficiencia. Appetitio efficax, activo, no llega todavía a ser efficiens, eficiente; se lo llama arbitrium — arbitrio — en la medida en que lo contrario

677 de mi apetito también está en mi poder. Por consiguiente, en la medida en que es appetitio electiva, eso se llama apetecer pro lubitu[153]. El arbitrium sensitivum, — quatenus appetitio afficitur per stimulos. La causa impulsiva[154] se llama motivum, cuando es intellectualis. Un arbitrium que es determinado per stimulos, se llama brutum. A él se opone: liberum, inependens a necessitatione per stimulos. {Somos *afectados* por stimulos, pero *no determinados* [por ellos].} Quien es determinado por motiva es libre, pues obra según las leyes de su propia razón, por espontaneidad y no por receptividad. La voluntad es la facultad apetitiva, en la medida en que es afectada por la representación de una regla. La voluntad no tiene máximas, sino [que el que las tiene es] el arbitrio. El arbitrium liberum es: 1) purum, 2) affectum, afectado {por la materia}. Todo objeto del arbitrio — <p. ej. premio, castigo —> se llama la materia. El libre arbitrio se llama puro, cuando es determinado meramente por la representación de la ley, por la forma de la conformidad con la ley. Elateres animi — motores del espíritu se llaman las causae impulsivae del arbitrio. La facultad del arbitrio, arbitrium liberum purum, es el grado máximo de la libertad, la [libertad] moral. Lo tendríamos por absurdo — si no tuviéramos una moral. Allí donde no entendemos en modo alguno la posibilidad, porque ninguna experiencia nos es dada, podemos decir, sin em-

152. Ed. Acad. y Kowalewski traen el correspondiente espíritu y acento.
153. Kowalewski: «pro habitu». Seguimos a Ed. Acad.
154. «Causa impulsiva» en latín en el texto.

bargo, [que] podemos hacerlo, pues *debemos* hacerlo. El imperativo moral es categórico — incondicionado. —

La mera conciencia de la ley moral nos da concepto de libertad. Eso es lo grandemente sublime — independiente de toda la naturaleza, tan pronto como se trata de cumplir con nuestro deber.

53.

La facultad de determinarse a sí mismo por representaciones racionales puras es la libertad. Las causae impulsivae pueden dar forma meramente legal. La máxima de la acción tomada universalmente, debe concordar consigo misma, en vista de una ley universal {en ello reside lo meramente formal, libre de toda materia}. Si no se la puede pensar en un sistema universal de leyes, <entonces es> contraria a la justicia. *Voluntad* es la facultad de actuar, con consciencia, (con arbitrio libre)[155], según reglas — se puede decir también — es la facultad de los fines. Fin es, en general: un concepto, concordar con el cual es regla de mi acción. (voluntas libera es tautológico; pues por ella se entiende arbitrium liberum.) Displacer no es mera carencia, sino un minus.

Hay también situaciones que son agradables, pero a la vez abo- 678
rrecibles — este status[156] no se llama indifferentiae sino aequilibrii. {(El asno de Buridan)}. Buridan dijo de este statu que ninguna de las dos cosas puede resultar elegida, pues los motivos son enteramente iguales — en la psicología empírica, empero, no se pueden pensar motores exactamente iguales (objetivamente sí, pero entonces no se pueden pensar 2 cosas opuestas) — La facultas appetitiva, en la medida en que es determinada por motiva mere intellectualia — se llama superior — a ella se opone el arbitrium sensitivum, y entonces ella se llama inferior[157] — Aquí no es cuestión de los medios, sino de la representación que reside en el fundamento del arbitrio. Una acción ocurre a disgusto cuando se le opone un deseo de lo contrario — actio invita — cujus oppositum placet. —

155. Kowalewski: «(con arbitrio propio)». Seguimos a Ed. Acad.
156. «Status» en latín en el texto.
157. «Superior» e «inferior» en latín en el texto.

54.

actio arbitraria pro lubito[158], cum appetitione oppositi conjuncta — esta acción ocurre a disgusto, pero no involuntariamente. Necessitatio actionis invitae est coactio. Una coacción de acciones libres es la [coacción] moral. Poder constreñirse a sí mismo es el grado supremo de la libertad — poder obligarse mediante la propia razón. Deber: una acción a la que estoy moralmente obligado. Actio voluntaria, en la medida en que se produce según máximas (máxima — máximas principia practice subjectiva tales que[159] serían propositio major en silogismos prácticos). Involuntaria — no con voluntad, no según su máxima. Esta es una materia muy sutil — como ser que actúa libremente, el hombre, en propiedad, no puede hacer nada «no con voluntad» — siempre actúa según máximas, aunque no universaliter.

Causae impulsivae colliduntur inter <se> cuando una determina al ejercicio, la otra a la omisión; lucta facultatis appetitivae superioris atque inferioris. Los motivos pueden estar en pugna — ¿acontece lo mismo también con las obligaciones? No — esto es absurdo — pero 2 rationes obligandi pueden estar en pugna (a saber, cuando no llegan a ser suficientes —) pero nunca [las] rationes obligantes. Pues el fundamento insuficiente nunca puede contradecir al suficiente.

Indoles ingenua vel servilis — el habitus {la manera de pensar} del hombre con respecto a sus máximas — <cuando> éstas <son> extraídas, ya de motivos, ya de stimulis. Indoles servilis est vel mercenaria — ávida de recompensas, o propiamente servil — por miedo al

679 castigo. (Por eso artes ingenuae liberales — donde usamos enteramente nuestra libertad) Los afectos son motus animi sensitivi que impiden al hombre permanecer dueño de sí mismo <sui compos> — pertenece al sentimiento de placer y displacer, pasión — (diferente de propensio, inclinación). La pasión lo vuelve [a uno] ciego — y suprime enteramente la facultad de dominarse a sí mismo; — Esta materia pertenece a la antropología. — {Acerca de la comu-

158. Kowalewski: «prolubita». Seguimos a Ed. Acad.

159. En lugar de «tales que», Ed. Acad. trae «porque». Seguimos a Kowalewski.

nidad de alma y cuerpo en relación con la patología ha escrito un buen trabajo D.[160] —}

La cuestión última en la psicología empírica es: ¿Es posible una psicología empírica como ciencia? No — nuestro conocimiento del alma es demasiado limitado. Y un conocimiento empírico sólo llega a ser ciencia cuando lo deducimos de un principio. En general, procedemos de manera metódica mediante la observación o la experimentación. Lo primero es difícil y lo último es imposible; pues el experimento que hagamos cambia ya el estado de nuestra mente.

55.

La filosofía transcendental es la ontología — doctrina de la esencia <no de cosa> (Disciplina <disciplina>, una ciencia que pone limitaciones a nuestro conocimiento — Doctrina, la que lo amplifica.) Una disciplina de la razón pura es necesaria — ahora buscamos la doctrina de ella — propiamente la metafísica — aplicada a cosas que nunca pueden ser objeto de la experiencia, a lo suprasensible. Esta doctrina, en sentido teórico, se puede llamar dogmática. Tiene 3 partes: 1° una psicología metafísico-dogmática — pneumatología — doctrina de los espíritus. 2° una cosmología metafisicodogmática, vendría a decir: mundus intelligibilis, noumenon — 3° la teología metafísica, considerada dogmáticamente, se llama teosofía. Todo esto es un propósito teórico — no práctico — los seres humanos quieren solamente saber. Los conceptos son inmanentes cuando se les puede dar objetos que les correspondan; trascendentes, cuando esto ya no es posible — todos los conceptos de la metafísica son desaforados. {El hombre se lanza por sobre el punto medio.}

Psicología racional.

Doctrina del alma — alma es el principio de la vida en un animal. Un animal es algo corporal, en la medida en que vive. Vida es la facultad

160. Según Ameriks y Naragon, podría tratarse de J. H. Dietz, *Commercium mentis et corporis*, 1728 (Immanuel Kant, *Lectures on Metaphysics*, translated and edited by K. Ameriks and S. Naragon, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 380).

680 de tener representaciones de la facultad apetitiva. El alma está separada de la materia — lo que anima — una substancia particular, que, enlazada con el cuerpo, se llama alma. Anima se podría llamar alma, el sujeto de la sensación; animus mente el sujeto de los pensamientos y spiritus espíritu — como sujeto de la espontaneidad. En primer término tratamos de la existencia del cuerpo — con ello refutamos a los idealistas — 2° la existencia del alma como substancia particular — contra materialistas[161]. Consideramos al alma primeramente 1.) como substancia (simple o compositum); 2.) según su personalidad, como inteligencia, en la conciencia de su identidad en diferentes estados; 3. según su commercio con el cuerpo — esto es vita animalis.

Acerca de la vida de los seres humanos tratamos primeramente del comienzo, 2.) de la duración, del alma en la vida del hombre (dónde reside — sensorium commune) {esta cuestión es absurda, ella no puede estar en el espacio}, 3.) el final de la vida — de este commercii, la muerte, y 4.) el estado del alma después de la muerte — finalmente efectuamos comparaciones.

56.

Nuestro cuerpo es objeto del sentido externo. Según la hipótesis del idealismo no tenemos cuerpo alguno, sino que él es una mera representación de nuestro principio pensante. Es una proposición problemática, pero no asertórica. Lo mismo es con el egoísmo. Ambos descansan en los mismos fundamentos, ambos suponen que no podemos estar ciertos de la existencia de una cosa en el espacio. Cartesius dijo en su Tratado de methodo: cogito ergo — <o más bien id est> — sum. A esta [proposición] él la llamó la única proposición existencial. {Berkeley fue idealista en la medida en que dijo que los cuerpos, como tales, no existen (atendió sólo a la forma). Éste es el idealismo transcendente, se le opone el psicológico.} — A partir de un efecto, podemos inferir la causa, pero no podemos determinarla. El idealismo es una premisa irrefutable (— hipótesis —) El dualismo es la hipótesis cuando el hombre supone una cosa fuera de sí. La demostración se hace así. La determinación de mi propia existencia empírica es posible so-

161. «Contra materialistas» en latín en el texto.

lamente mediante la existencia de un objeto fuera de mí. Ésta <es> representación de los sentidos — si se la supone sin un objeto correspondiente, entonces se llama representación de la imaginación. El *idealista* debe suponer que la

intuición de cosas corporales fuera de nosotros es una representa- 681
ción *de la imaginación*. El *realista* sólo puede refutar esta hipótesis si demuestra que la intuición de cosas corporales es representación *del sentido*. Puesto que incluso la determinación de mi propia existencia en el tiempo — (en el sentido interno) no sería posible sin algo fuera de mí, debemos tener también un sentido externo, porque sin éste no tendríamos tampoco ninguno interno. El tiempo <en sí > tiene sólo una dimensión — no tiene anchura alguna — pues todas las cosas existen en un punto del tiempo. En mi representación empírica no hay, por tanto, nada permanente, pues ella siempre cambia. El idealismo es una especie de cáncer de la metafísica, que hasta ahora se ha tenido por incurable. No podemos determinar nuestra existencia en el tiempo *mediante nada*, excepto si ponemos algo permanente por fundamento. Algo debe permanecer, frente a lo cual todo fluye. La representación de esto permanente — ¿es sólo representación de la imaginación? Entonces pertenecería a nuestro sentido interno, *y por consiguiente sería tan poco permanente* [como éste]. Por tanto, debe ser una representación del sentido *externo*, al cual corresponden objetos;[162] por tanto, hay cuerpos. No se puede decir que el tiempo está en todas partes pues las cosas están todas en un tiempo; pero el espacio es en todo tiempo, permanente — no fluye. — Qué es eso [que está] fuera de nosotros, — el fundamento de algo fuera de nosotros, en la forma del espacio, es lo inteligible. Si no se puede refutar al idealismo, tampoco se podrá hacerlo con el egoísmo.

57.

Pasamos ahora a la *2da. sección*: en nuestro cuerpo hay un principio de vida — un alma. Los materialistas afirman lo contrario. Materia non cogitat. Por tanto, el principio de la vida — {porque piensa} es diferente de la materia. La materia no tiene facul-

162. También podría entenderse «una representación del sentido *externo* debe existir, debe corresponder al objeto;».

tad representativa <non repraesentat> — ninguna vis repraesentativa — y así la proposición se aplica también a los animales. Todas las representaciones son simples o compuestas. Las representaciones sólo pueden ser simplificadas en un sujeto, pero *nunca*, si están repartidas singularmente entre varios sujetos. Puesto que toda materia es un agregado de substancias exteriores las unas a las otras <— [es] compuesta>, no puede tener representación alguna — no [puede] pensar. — Sólo el *yo* da la unidad del sujeto, [unidad] que es imposible

682 encontrar en la materia. (Principio de vida — facultad de poder ser, por sus representaciones, causa de efectos.) *Para el pensar se requiere algo simple, en la materia no hay nada simple, por tanto la materia no puede pensar.* — El alma es inmaterial, no es objeto del sentido externo. ¿Puede el alma ser substrato de la materia? (substantiare, hacer substancia — un personificar.) Un fenómeno no es, en sí, substancia; con respecto a nuestros sentidos llamamos substancia al fenómeno de la substancia. Pero esta substantia phaenomenon debe tener por substrato un noúmeno. Esto se podría llamar el idealismo transcendental. Nunca podemos recibir representaciones a partir de movimientos de la materia; por tanto, el materialismo no tiene influjo alguno sobre la psicología. Si además[163] suponemos que sólo el substrato tiene representaciones, entonces no tenemos ningún fundamento para ello, pues en la materia no encontramos nunca otra cosa que relaciones externas. Por consiguiente, el materialismo es 1.) enteramente falso, como lo hemos demostrado, tomado proprie. 2.) Tomado en sentido lato, [es] un conceptus.

Ahora refutaremos el *fatalismo* — la hipótesis según la cual se supone que todo es necesidad natural, es decir, la necesidad de cada estado de la substancia, en la medida en que está absolutamente determinado por el precedente. Pero un ser es libre, solamente si en cada estado [suyo] está en su poder hacer una acción, u omitirla. Por tanto, el fatalismo se opone enteramente a la libertad. Que el hombre tiene libertad no puede demostrarse nunca psicológicamente, pero sí moralmente. —

163. Ed. Acad. señala que en lugar de «Si además» podría leerse «Si no». Seguimos a Kowalewski.

58. Lunes

Fatum, la necesidad ciega, se refiere también a cosas corporales; pues los hombres han afirmado que también los cuerpos deben alterarse necesariamente así sin causa. Pero es un absurdo manifiesto — mera qualitas occulta. Pero también la hipótesis de que el alma humana no tiene libertad se llama fatalismo. *De la posibilidad* de la libertad, es decir, del pensamiento, hemos tratado ya en ocasión de las antinomias, y la hemos demostrado; porque, a saber, todo, entonces, estaría determinado en el tiempo precedente, y entonces tampoco el hombre podría obrar libremente. Todo sería necesidad natural — mero fenómeno — y nada [sería] noúmeno. Las acciones del hombre, como sucesos, son necesidad natural; como determinaciones[164] de su voluntad, [son] espontaneidad — así se pueden conciliar ambas cosas. A los

conceptos suprasensibles nunca podemos darles realidad objetiva 683
— conocerlos sólo negativamente[165] — Es desaforado, transcendente — para nuestra razón, aquí, sólo son posibles las ideas. Algo suprasensible que *no* es transcendente, son nuestras acciones libres. — Leyes morales independientes de todo motor, meramente provenientes de la representación pura de la conformidad a la ley — por *absoluta* espontaneidad; que hay algo así; que en nosotros reside algo suprasensible — la libertad — nos lo dice solamente la ley moral — del uso inmanente de nuestra razón práctica. {El buey candente de Phalaris — no volverse jamás, para vivir, indignos de la vida.} — Absolutamente nadie puede conocer la posibilidad de manera teórica. (ultra posse nemo obligatus). La ley moral manda, yo *debo*, por tanto *puedo*, — con ninguna experiencia podemos demostrar esto. *La personalidad* del alma la podemos considerar: 1.) ***moralmente*** — en la medida en que este ente es responsable <(imputación de la acción)>, libre — de esto acabamos de tratar. 2.) *psicológicamente*. — ¿Conservamos en toda nuestra vida la identidad de la persona? El Yo es intelectual, por él enlaza el hombre sus estados. Por tanto, hay identidad. Pero aquello que es permanente, la conciencia empírica en el tiempo, el

164. En el texto, «sucesos» y «determinaciones» están en singular (contra lo que exige la concordancia de número).

165. Quizá haya que entender aquí: «[podemos] conocerlos sólo negativamente».

hombre no puede nombrarlo. Por consiguiente, la identidad no se puede poner en duda en sentido moral; pero (físicamente) teóricamente no se la puede admitir, así como [no se puede admitir que] en el río el agua permanece siempre la misma. {(Locke, Ensayo).} La *unicidad*[166] (unicitas — no simplicitas, simplicidad.) contra quienes suponen 3 almas[167] (animam vegetativam — <p. ej. el crecimiento de los cabellos> — animam sensitivam — causa de las acciones según el arbitrio bruto[168], y animam rationalem, <uso de la razón>). Pero 3 facultades no dan 3 almas, y el Yo lleva todo a la unidad, de todos modos. La cuestión no se puede resolver de otro modo. El hombre constituye una unidad, y los principios de vida en las diferentes partes no podemos llamarlos almas. —

59.

Espiritualidad, espíritu es un ente inmaterial, en la medida en que puede pensar sin cuerpo (en conexión con un cuerpo — alma). La espiritualidad forma parte de los conceptos transcendentes <— ideas —>, nunca puede llegar a ser conocimiento. Vida — existencia de la unión del alma con el cuerpo. Por consiguiente, no podemos efectuar ninguna experiencia

684 que nos permita conocer la facultad de pensar sin cuerpo. —

De origine. En la química se distingue una materia, tanquam *eductum* {p. ej. potasa, sal de ceniza, es un educto}— que estaba previamente, y solamente recibe una nueva forma, tanquam *productum*, que antes no estaba. O bien el alma humana es *educto* — (ortus naturalis aut supernaturalis) (Los creatianos — afirman que es creada — Supernaturalista, hyperphysicus, que ella viene desde la Creación) — ella es sólo derivada de otra substancia, — ésta es la proposición preexistencial. — Como producto de los padres, creatura de los padres — este sistema de la propagación es:

1	ex animabus parentum,	2	ex corporibus parentum;
	ortus animae per traducem		aquí reside el materialismo en el fundamento.

166. Ed. Acad. trae «*uni(ci)dad*»; seguimos a Kowalewski.

167. También podría entenderse: «contra la cual [unicidad], algunos suponen 3 almas».

168. «Arbitrio bruto» en latín en el texto.

Uno puede representarse que las almas humanas son creadas desde el comienzo, y son envueltas luego en cuerpos preexistentes. Éste es el systema evolutionis. Los systemata de la generación humana son 1) involutionis (del empaquetamiento); 2) de la epigénesis, que los seres humanos son producidos enteramente de nuevo. En el primer caso el hombre es educto, en el 2do. es producto. Si tenemos causa para suponer el sistema de la epigénesis, entonces tomamos al hombre como producto — la propagatio per traducem tendría lugar entonces <para el alma>. ¿Es posible que el alma pueda producir otras substancias? — Esto va contra los primeros principios, pues las substancias son perdurables — y deben, en este caso, ser compuestas — {y el alma es una substancia simple}. — La afirmación de una propagatio per traducem es absurda, y no tiene ni el más mínimo concepto de posibilidad. (La separación de lo simple no se puede pensar — son juegos de una razón juguetona.)

Pasamos ahora al

commercio del alma con el cuerpo. El comienzo de la existencia del hombre es su nacimiento —la duración, la vida; el final, la muerte. Acabamos de tratar del comienzo. La <vida en el> commercium inter animam et corpus es ahora nuestro objeto. La armonía es — [o bien] in commercio reali, o bien absque commercio. (commercium ideale — sin nexum realem): El sistema del influjo *ideal* y [del influjo] *real* — La heterogeneidad entre los efectos y las causas suministró el fundamento para

suponer el influjo ideal — {¿Cómo puede un movimiento ser causa de una representación?[169] 685

Systema

occasion. praestabil.}

Pero es enteramente falso que el efecto deba ser homogéneo con la causa, pues precisamente allí reside el concepto de causalidad: en que mediante algo, se pone algo *realiter diferente*. P. ej. rozamiento de una cuerda, y sonido. El commercium entre alma y cuerpo no presenta, entonces, ninguna dificultad.

169. Ed. Acad.: «...ser causa en representaciones?». Seguimos a Kowalewski.

60.

Los cuerpos, como cuerpos, no pueden actuar sobre el alma, porque aquí no es posible relación alguna. La relación externa en la que está un cuerpo con otra substancia, sólo puede ser pensada en el espacio. Pero los conceptos de cuerpo y de materia contienen, ellos mismos, meras relaciones. Sólo en las alteraciones internas se presentan, no meras relaciones, sino accidentes. Substancia — algo permanente, — <cuerpo> para nosotros sólo determinable mediante relaciones. Los cuerpos son phaenomena, su substrato, — <inteligible> el noumenon; y éste es el que tiene influjo sobre el alma — esto no se puede explicar. — *El lugar del alma* está allí donde está el lugar del hombre. Ésta nunca puede percibir su relación externa en el espacio. El ser humano es animado — en él se producen efectos de un principio de vida. El alma en el cuerpo significa que el alma actúa sobre el cuerpo. La presencia local es imposible para ella {pero sí la virtual —}; pues en tal caso debería ser objeto del sentido externo — materia. ¿En qué lugar reside el alma? Esta pregunta es absurda — sólo podemos hablar de substrato, e igualmente la tomamos por objeto del sentido externo, sedes animi es, por tanto, un absurdo. Aunque creemos que pensamos dentro de la cabeza, esto no demuestra nada. El pensamiento exige movimientos de nuestro cerebro que armonicen con él, etc. Cuando pensamos, hablamos con nosotros mismos. Puesto que el cerebro tiene las raíces de los nervios, y por tanto un influjo extraordinariamente grande sobre nuestras sensaciones y representaciones, sentimos aquí la mayoría de los efectos de nuestro pensamiento; pero esto no coloca al alma en el cerebro.

686 *Cartesius* puso la sede del alma en la glandula pinealis — epífisis — en el cerebro. Pero luego que se la encontró rellena de piedra arenisca se abandonó esa opinión — Luego se tomó la glándula pituitaria — cortex — corpus callosum — Se hallaron hombres que habían perdido partes de su cerebro y que sin embargo permanecían en vida. Por consiguiente, sólo se puede pensar una presencia virtual, — acción sobre el cuerpo. Muerte — cesación de la comunidad entre alma y cuerpo. La sede del alma <como fenómeno> está en el sensorio communi. Éste reside en el cerebro. Aquí se concentran todas las sensaciones, porque aquí están enlazados todos los nervios. A la vez, es el organon de to-

dos los movimientos. En casi todas las acciones de la mente está en juego también el cuerpo.

61.

El final del commercii es la muerte; conocemos este final solamente por la destrucción del cuerpo. ¿Es el final de la vida del hombre también el final de todo lo que le pertenece? ¿Deja el alma de vivir <no sólo de ser> — ? — Esto sería la perduración de la personalidad. —

El 2do. problema: ¿Tenemos fundamento solamente para *suponer* que el alma existirá después de la muerte, o podemos demostrar la necesidad?[170] (vita futura diferente de immortalitas.) No es suficiente que demostremos que algunos vivirán <otra vez>. Si podemos demostrarlo solamente según el decreto divino, y no según una necesidad natural, esto no es suficiente. Primeramente, esto no podemos saberlo sin Revelación; y en segundo término, de allí no se sigue que el estado futuro vaya a ser eterno. Los argumentos acerca de la vida futura son los siguientes:

1° *psicológicos* — tomados de la fisiología — no pueden demostrar nada. Pues nunca podemos experimentar la situación futura del alma sin cuerpo. {Pues la vida es commercium. ¿Cómo podríamos, pues, conocer sin commercium?}

2° *metafísicos* a priori (lo que conocemos por fundamentos a priori lo conocemos como necesario); <esto no demuestra, entonces, mera perduración, sino inmortalidad> Aquí demostramos:

a). a partir de fundamentos metafísicos *teóricos*, [tomados] de la metafísica de la naturaleza;

b). a partir de fundamentos metafísicos *prácticos*, [tomados] de la metafísica de las costumbres <moral>. Éstos son: 1) según fundamentos teleológicos, puros *fines de la naturaleza*, o bien 2) [según] *los fines de Dios*. La cuestión es:

¿La vida de este sujeto es la cesación de toda vida?[171] Si alguien 687
supone esto, afirma que la vida del cuerpo depende solamente de

170. Los signos de interrogación son agregado de esta traducción.

171. Cabría esperar aquí más bien: «¿La muerte de este sujeto es la cesación de toda vida?». Pero ambos editores traen el mismo texto. Ameriks y Naragon conjeturan: «is the [cessation of the] life of this subject the cessation of all life?» (ed. cit., p. 388).

la materia; que ésta contiene el fundamento de la vida del alma humana. Pero la materia carece de vida; por consiguiente, la vida del hombre no puede depender de ella, sino de otro principio; éste no puede ser materia a su vez. El hylozoísmo es la opinión de que la materia tiene vida — ésta es la muerte de toda física. Si un ente que no es él mismo un principio de vida, está conectado a otro principio de vida, éste resulta impedido por ello <inhibido>, y entonces la muerte es más bien promoción de la actividad. {Esclavo uncido al carro — queda libre tan pronto como es desatado.} — Todo esto sirve de refutación del materialismo.

Por lo que respecta a los fundamentos teleológicos, tenemos aquí:

1° [Fundamentos] metafísico <cosmológico> teleológicos — sólo según los fines de la naturaleza;

2° [fundamentos] teológico teleológicos — según los fines de Dios. Los primeros se basan en el principio de cierta conformidad a fines, que se encuentra, en general, en la naturaleza. Ésta no ha puesto en ningún ente aptitudes que vayan más allá de los fines, de manera que siempre se conserva la proporción entre las aptitudes y el uso. Nosotros poseemos asombrosas aptitudes de la facultad cognoscitiva — astronomía — y aun [aptitudes] mucho más excelsas de la facultad apetitiva — moral. — El mandato del deber — donde [no hay] ningún provecho proporcional en la vida. Por tanto, el fin debe ser alcanzado en otra vida. —

62. Lunes

Teleologia naturalis o supernaturalis. La primera suministra la demostración a partir de las aptitudes del hombre según los fines de la naturaleza; la 2da. la suministra a partir de los fines de Dios; — pero éstos no podemos conocerlos enteramente; porque Él quiere siempre lo *mejor* — pero eso no lo conocemos — y ningún hombre puede comprender la sabiduría de Dios — la demostración a partir de la analogía del hombre con los entes organizados de la naturaleza es, por consiguiente, la más segura para nosotros. Nada es en vano — éste es el principio. — Los fines de la organización deben ser alcanzados en esta vida o en una [vida] futura. Puesto que no es posible aquí un uso proporcionado de muchas aptitudes, sería contrario a la ley universal de la naturaleza si hubiesen sido dadas a los hombres en vano, si él no

pudiese hacer uso de ellas en una vida futura. Supongamos {el in- 688
glés Ferguson[172] propone esta demostración} que un ser extranjero viniera al mundo — y observara a un ser humano para investigar las aptitudes naturales de éste — la vida no valdría la fatiga y las penas [que cuesta] — y sin embargo tenemos grandes motores; y cuando el hombre ha alcanzado, en los conocimientos, la cima más alta, — declinan las fuerzas de su mente — por consiguiente, esta[173] vida, ya en lo que respecta *a la duración*, es desproporcionada a nuestros conocimientos; — el conocimiento del vasto edificio del universo — de las maravillosas disposiciones de la naturaleza — en la que todo está organizado, nos proporciona más satisfacción que ninguna otra cosa — pero en esta vida tales aptitudes no reciben ningún beneficio — por consiguiente, una vida futura — todos los hombres perdurarán; — ¿esa perduración será eterna? — (¿Puede desaparecer el hombre, una vez recibido su premio o su castigo? —)

Inmortalidad es la necesidad de una vida futura, a partir de la condición natural del hombre, (no solamente por un decreto extraordinario). Por consiguiente, todos los humanos vivirán en lo futuro, porque ello está en su naturaleza — durará eternamente. Pues si debe ir más allá de esta vida, no tengo el menor fundamento — por qué esta vida habría de terminar. Esta demostración, propiamente teleológica, es magnífica — En la contemplación de los mundos estudiamos más la naturaleza humana, conocemos mejor nuestra propia dignidad. Adquirimos respeto por la esencia propia <— no por nosotros mismos —>, [por] la humanidad en nuestra persona. — audiatur et altera pars: De aquellos que ya no son, no sabemos nada — el carácter contingente de las procreaciones, <pues> mucho depende de los monjes[174] (monasterio) — pero todo esto no demuestra nada. La mejor demostración sería la que — procediera inmediatamente de la naturaleza *de los seres humanos* (no de la naturaleza en general). Para la vida futura se requiere: 1) La perdurabilidad del alma como substancia; 2) como ser viviente — según re-

172. Kowalewski: «Fordon». Seguimos a Ed. Acad., que considera también la posibilidad «Ferrdon». Ameriks y Naragon sugieren (siguiendo a Lehmann) que podría tratarse de David Fordyce.

173. Ed. Acad.: «la». Seguimos a Kowalewski.

174. La expresión «monjes» es dudosa, según Kowalewski. Ed. Acad. considera la posibilidad de que, en lugar de «monjes», haya que leer aquí más bien «monarcas».

presentaciones — ; 3) la perduración de su personalidad. — Sin esto último no se puede decir que los hombres existirán en lo futuro <como seres racionales>. — Memoria perdurabilis, conexión de ambos estados, con la conciencia de la identidad del sujeto. Sin esto, la persona está muerta. La psicología nunca puede volverse, entre nosotros, pneumatología — [nunca puede] mostrar la vida del espíritu sin cuerpo; [la psicología] es sólo negativa, — puede demostrar que el materialismo no es aplicable al alma humana (pues contradice a todas las leyes de un pensamiento posible). Podemos refutar todas las objeciones contra la afirmación de una vida futura,

689 pero sólo podemos desarrollar una demostración en su favor, la moral teleológica. —

63.

Del tránsito a la vida futura. Ésta es, [o bien] espiritual, o bien vita animalis. A la primera la llamamos otro mundo, pues el espacio hace de todas las cosas un único mundo. El concepto de vida espiritual del alma es todo él idea. Se puede suponer; y si pasamos de la vida animal a una vida puramente espiritual, ésta no ha de ser buscada en el espacio. (Swedenborg — tomó el totum ideale por reale, la Iglesia invisible.) vita animalis, vida en commercio con el cuerpo; un enlace, ya sea 1) con el mismo cuerpo <palingenesia>, a) por evolución <corpuscula que permanecen indestructibles>;[175] b) por resurrección {— cuando es el *mismo* cuerpo el que resucita. Los que afirman esto son materialistas.} 2) con otro cuerpo — metamorfosis. El sistema de la palingenesia, de la evolución, supone que el alma es enteramente material — *cuerpo transfigurado* no significa nada, sigue siendo siempre un cuerpo. La teoría de la metamorfosis es: 1) formal, cuando la misma materia recibe otra forma, a saber, del corpusculo[176], como núcleo. Ésta es la metamorfosis de la transformación. 2) la metamorfosis de la transmigración, metempsicosis, transplantación de las almas, transmigración de las almas, una opinión muy antigua entre los indios. Los metempsicosistas deben suponer siempre el letheum poculum — la copa del olvido — pero esto no ayuda a mejorar.

175. Ed. Acad.: «a) <por corpuscula que permanecen indestructibles>, evolución,». Seguimos a Kowalewski.

176. «Corpusculo» en latín en el texto.

El estado del alma después del tránsito. El hipnopsiquita supone, como estado intermedio, el sueño del alma. El alma es consciente de sí misma, ya sea en el mundo de los bienaventurados o en el de los réprobos — esto se remite a lo moral — Bienaventuranza, satisfacción con la propia moralidad; felicidad, satisfacción con objetos exteriores a uno. El cielo, el maximum de todo bien con respecto al bienestar y a la dignidad — el infierno, lo contrario — ambos son ideales. El maximum no puede ser dado, entre los humanos — pensamos un progreso infinito en el bien. Esto es todo lo que puede juzgar la psychologia rationalis, — hay [un] principio simple de la vida, y el materialismo se puede refutar.

Llegamos ahora al último capítulo de la psicología racional: *animae brutorum*. ¿Puede la vida ser propiedad de la materia? — La conciencia les falta enteramente a los animales, sus acciones suceden según

leyes de la imaginación que la naturaleza ha puesto en ellos — 690
según la analogía. El principio que guía a los animales como un analogon rationis se llama instinto; la facultad de efectuar, sin conciencia, acciones para las cuales los humanos necesitan conciencia, instinto natural; no lo aprenden, y sin embargo lo comprenden. La araña trabaja tan pronto como ha salido del huevo. Cartesius y Malebranche pretenden negar que los animales tengan alma; el último por razones teológicas: por qué tendrían que sufrir — si no han hecho ningún daño; pero este argumento es débil; está claro que no necesitamos suponer entendimiento en las acciones de los animales, pues ellos las efectúan sin aprendizaje; la naturaleza ha puesto en ellos el instinto. El sujeto de la representación, en todo ser viviente, es algo distinto de la materia, y los animales tienen almas. El alma de un animal, como anima bruti, puede desarrollarse hasta el infinito, crecer, pero siempre sólo sensitivamente, nunca hasta [llegar a ser] un ser racional. Se equivoca quien se represente que el alma del animal se distingue de la humana sólo en el grado, no según la especie; pues la conciencia produce una diferencia total, y hace imposible que, faltándole ella, un alma animal se eleve jamás a humana, {lo que sería posible, si fueran diferentes sólo según el grado, y no de manera específica. —}

64.

II. *Teología natural*

Esto es lo que presta interés a la metafísica — el interés de la razón práctica. El <conocimiento> meramente especulativo nunca habría puesto en acción los grandes esfuerzos — de intentar una metafísica. El interés moral se basa en el uso de la *libertad* (de la causalidad de las acciones — que son imputables). El objeto del ente libre es el sumo bien — summum bonum — el bien moral — el bienestar físico con la suma dignidad. Puesto que el hombre nunca lo puede alcanzar en su vida, y sin embargo debe, se sigue de allí la necesidad de una vida futura, *inmortalidad*. Ahora bien, el ser humano pregunta por una causa del sumo bien; no podemos concebirla de otro modo, sino como [alguien que es,] también, a la vez, creador del universo, *Dios*. Por consiguiente, *Dios, libertad* e *inmortalidad* son los temas de la metafísica. La metafísica no puede terminar nunca, pues siempre debe ser importante, para el hombre, su

691 destinación futura, lo incondicionado — a lo que no podemos llegar nunca en el mundo sensible. En la cosmología consideramos, como lo opuesto de la naturaleza, a la *libertad*; en la psicología, la *inmortalidad*, — y ahora, puesto que este bien supremo sólo es posible mediante una causa — *teología*. Esta palabra no se puede traducir bien — doctrina de Dios; — erudito en Dios. (Erudición es el conjunto de conocimientos históricos como ciencia, — éstos no son posibles.) Ciencia de Dios suena desmedido. Es crítica de nuestra razón, en atención a nuestros conceptos de Dios — éste es su negocio. Pertenece a la metafísica en la medida en que es racional, de manera que se la puede dividir en teología de la fe y en teología racional especulativa; la práctica es teología de la fe, a partir de cierto fundamento moral. *Dios*: el ente primordial como causa suprema de todas las cosas de la naturaleza — ens originarium — ens summum; ens entium supone que haya sólo un ente — entonces se presupone de antemano el monoteísmo. Decimos, por tanto, ens summum — causa del mundo, ente originario, summa intelligentia, Creador del mundo. Si tiene voluntad, tiene entendimiento como rector del mundo según leyes morales[177]. Summum bonum como ens summum teología *transcendental*. Como

177. Kowalewski: «según la ley moral». Seguimos a Ed. Acad.

summa intelligentia objeto de la teología *física*, como Dios vivo — a partir de la manera de ser del mundo, según fines, en la medida en que el mundo contiene muchas [cosas] contingentes, 1) Dios como primus motor, como primer motor; 2) Dios, en la medida en que ha dado formas conformes a fines; ésta es la demostración teleológica, aquél (motor)[178] la demostración mecánica. Finalmente la *teología moral* (moral teológica — cosa absurda, [la moral] debe proceder de la razón) a partir de conceptos de Dios como summum bonum. El que sólo admite la teología transcendental se llama deísta. El que admite la teología física, teísta. Ateo, el que niega un Ente originario. Es: 1) escéptico — ateísmo de la duda; 2) dogmático — negación de Dios. — Con la primera especie se suele asociar un falso concepto — pues por la mayor parte es sólo una confesión de modestia {de no poder comprenderlo.}

65. Viernes 1ro. de marzo

Atheismus crassior — el que niega por completo a un ente originario como inteligencia; subtilior — el que junto al ente originario inteligente concibe también a la materia como ente originario. Teísmo: 1) monoteísmo, — 2) politeísmo, y panteísmo. El politeísta puede ser dualista. —

si supone 2 entes originarios que están en contradicción, se llama 692
maniqueo. Uno, principio del bien; el otro, principio del mal. El polytheismus vagus no suministra ningún concepto determinado. Una especie particular de panteísmo es el spinozismo. Pues, o bien yo digo: todo es Dios — eso sería spinozismo — o bien: el Todo es Dios, esto sería panteísmo en sentido propio — hay solamente una substancia — Dios, en la cual inhieren los seres humanos. El panteísmo, entonces, es: 1) Panteísmo de la inherencia — eso sería spinozista; 2) panteísmo del agregado como muchas substancias en conexión, por tanto muy diferente del anterior.

Teología transcendental.

No órgano de nuestra razón, por el cual <ampliáramos> el conocimiento, sino un catharcticon, por el cual nos protegemos de errores. El concepto transcendental es el de un entis originarii, que

178. «Motor» en latín en el texto.

no es derivativo, como necessarii <se llama> ens summum, en la medida en que es considerado como *fundamento supremo*; [considerado] como fundamento *de todo*, — ens entium. — Esta es una *onto-teología* que deduce todo de conceptos. *Cosmo-teología* si a partir de la existencia de *algo cualquiera* inferimos que también algo existe necesariamente, porque no son posibles meras cosas contingentes sin fundamento suficiente. Esta demostración cosmo-teológica no es ontológica, porque partimos de la existencia; pero es transcendental, porque la inferencia consiste en tales conceptos. Una demostración puramente ontológica es la que [procede] a partir de meros conceptos, pero de allí no podemos inferir la existencia (Leibnitz llama a la demostración cosmológica argumentum a contingentia); pues toda proposición existencial es sintética, dice más de lo que está contenido en el concepto mismo. La demostración ontológica dice así: Un ens realissimum es posible, pues dado que son puras realidades, no hay en él contradicción, y aquello en lo que no hay contradicción es posible (un πρωτον ψευδος — el concepto es posible, pero no por ello [es posible] la cosa). Supuesto que fuese posible, no por eso es efectivamente existente; la existencia no es una pars constitutiva, no es un predicado, sino la única condición bajo la cual es posible [un predicado]. Aquello cuyo concepto contiene en sí la existencia, tiene existencia necesaria. — El concepto de un entis realissimi 1) como agregado, 2) como fundamento — en la medida en que contiene el fundamento de todo, — o en la medida en que contiene todos los predicados, es conjunto de todas las realidades, o fundamento de todas, sin tener él mismo, quizá, todos los predicados. {Debemos concebir

693 a Dios como fundamento supremo, no como agregado.} En la razón pura no se puede pensar la contradicción de realidades — pero sí [se la puede pensar] en el espacio y en el tiempo como fenómenos. Toda acción de la razón fenómeno — Antropomorfismo, cuando pretendemos determinar el concepto de Dios según los fenómenos; pues Dios es el más puro noúmenon {—y no conocemos todas las realidades. —}

66. Lunes

Ens realissimum es un ente en el que están contenidas todas las realidades; — in concreto no podemos nunca determinar cuáles.

Debemos representárnoslo como fundamento supremo, no como conjunto[179] (o todo el concepto de Dios es vacío). La inferencia de Leibnitz mencionada antes no demuestra ni siquiera la posibilidad de un entis realissimi (metaphysice perfecti). Realitas, entitas. — Un ente perfectísimo es efectivamente existente, pues si le faltara este predicado, le faltaría esta perfección; no sería, entonces, enteramente perfecto; por tanto, existe. {— De la misma manera se podría demostrar que debe haber el hombre más docto. —} Πρωτον ψευδοῦ es aquí, que se tiene a <la existencia> por una perfección, mientras que es solamente la posición <posición> de la cosa con todas sus determinaciones <determinaciones>. Todas las proposiciones existenciales son sintéticas — dicen más de lo que está contenido en el concepto de la cosa. No amplifican el concepto mismo, sino que añaden al concepto el ser. Por consiguiente, la existencia no se puede demostrar analíticamente.

Se ha pretendido demostrar la existencia de Dios por conceptos a priori con la conciencia de la necesidad (certeza apodíctica). Pero el concepto de un ente necesario es inalcanzable para la razón humana. — La necesidad lógica (de los juicios) es muy diferente de la necesidad real de las cosas. La necesidad absoluta del ser[180] es la necesidad de una cosa con todos sus predicados. El noser es la supresión del ente con todos sus predicados. El concepto es, para nosotros, un problema inalcanzable (enteramente idea).

El conceptus originarius de cosas en general sólo es pensable como conceptus entis realissimi (a partir de conceptos transcendentales). — Todos los conceptos de negaciones son derivativos, las realidades deben preceder, [deben] estar en el fundamento de ellos. Por consiguiente, el conjunto de las realidades es considerado como un depósito — (Representación de los antiguos, de un bloque de mármol, del cual las formas

son negaciones, [y] la materia, realidad — conduce directamente 694
al spinozismo.)

Demostración cosmológica. Existe algún ente — a saber, yo [mismo]. Si algo existe, entonces algo, también, debe existir de manera necesaria. Pues lo contingente es causatum alterius. Éste

179. Kowalewski: «no como concepto originario». Seguimos a Ed. Acad.

180. Ed. Acad.: «de la proposición». Seguimos a Kowalewski, quien señala además que la lectura es dudosa.

es el argumentum a contingentia; así lo llamó Aristóteles. Por él se supone que un ente necesario (que está presupuesto) es realissimum. Pero si esto puede inferirse a priori, y el otro concepto, {(que un ens realissimum es a la vez necessarium)[181]} no se puede poner en reciprocidad, entonces el concepto de la suma realidad debe contener menos que el de un entis necessarii. Pero tan pronto como éste es determinado integralmente, no se lo puede pensar — por consiguiente, debería poder ponerse en reciprocidad — por consiguiente, hay ahí una contradicción. Tan pronto como uno de los argumentos es inepto, lo es igualmente el otro.

67.

Si existe un ente necesario, entonces está determinado integralmente — como ente existente — por tanto, es realissimum; pues sólo éste está integralmente determinado por su concepto. Pero la proposición es falsa. El concepto no puede contener todavía los predicados. El concepto de un entis realissimi es conceptus singularis; pues cada predicado es realidad o negación, y si una cosa está integralmente determinada, entonces es solamente una única [cosa], y de allí se sigue también la unicitas (con la unidad considero la cosa misma; con la singularidad, [considero] que son solamente pocas de la misma especie) —

Propiedades transcendentales de Dios <como entis originarii,> (en la fisicoteología, las propiedades naturales; en la teología moral, las morales) Determinaciones de un ente en la medida en que hago abstracción de toda causalidad. *Dios como substancia* contra los panteístas, quienes dicen que la totalidad es la substancia, su nexus — (lo formal del enlace) — <el Todo es> — Dios. Dios es substantia *necessaria* (contra atheistas; como ens originarium), *immutabilis* (contra anthropomorphistas)[182]. — Mutación en el tiempo, de predicados opuestos entre sí. — El concepto de Dios no es el de una cosa <noumeni> que tiene existencia en el tiempo. El concepto de un realissimi es también lógicamente inmutable. impassibilis — el ens originarium no sufre ningún influjo, es independiente, *omnisufficiens*, omnisuficiente, {contiene más que el concepto de lo infinito}— un ens entium <unicum> — el fundamento

181. Los paréntesis son agregado de esta traducción.
182. «Contra atheistas» y «contra anthropomorphistas» en latín en el texto.

primordial. Infinito — lo que es mayor que todo número — multi- 695
tud en la medida en que la pienso como un todo — infinitudo — por tanto, siempre sólo relativamente a nuestra incapacidad[183]. Pero el concepto de omnisuficiencia es positivo. Dios basta para ser el fundamento originario de todo — es ens entium. Dios es monas — simple. Pues todo ente conexo es dependiente — por consiguiente, [Dios] no puede ser compositum; por tanto es simple. La inmaterialidad está enlazada con eso. Dios es *eterno*, si consideramos su existencia como cantidad — una duración sin límites. Duratio illimitata se llama eternidad (se debe hacer abstracción de conceptos del tiempo). Al determinar las cosas, Dios determina también los lugares: omnipresencia — la dependencia <de todas las cosas> de Dios como creador de la existencia y de la duración de ellas. Omnipotencia — Ens extramundanum (contra animam mundi). Dios no puede estar en el mundo, por tanto tampoco puede ser alma del mundo. Extra spatium et tempus. La teología transcendental es racional — (primero debemos partir de conceptos puros — la razón debe, al menos, no poder contradecir). Es muy limitada, pero extremadamente necesaria; pues sin ella nunca podemos admitir la teología revelada. Nunca se debe representársela como teosofía. Sirve para refutar el antropomorfismo, pues fácilmente nos representamos a Dios como determinado como un objeto de los sentidos.

68.

Quien sólo admite el concepto transcendental de Dios se llama *Deísta*. Lo toma por un conocimiento inalcanzable; inconcebible — incomprensible, lo que nunca podemos conocer suficientemente en todo respecto, — esto no nos es posible con ningún ente de la naturaleza (es obvio [que] — mucho menos con Dios). *Naturaleza*, el principio interno de todo lo que pertenece a la existencia de una cosa. Esto no lo conocemos, propiamente, de ningún ente. Por tanto, el predicado inconcebible es todavía demasiado exiguo para Dios; sería mejor: imperscrutable; pues no podemos hacernos ningún concepto de la naturaleza de Dios, que sea conocimiento. ¿Cómo puede Dios estar presente, sin estar en el espacio? Estos son conceptos que no podemos documentar con experiencia alguna, a los que nunca podemos darles una significación in concreto. —

183. Kowalewski señala que «incapacidad» es de lectura dudosa.

Concebimos las perfecciones divinas per analogiam (eminentiam, excellentiam, también per viam reductionis — p. ej. la eternidad — dejamos de lado el concepto del tiempo). Analogía —

696 proporción — igualdad de dos relaciones, como 1 es a 2, así 6 es a 12. Si nos representamos cosas en el mundo con respecto a cosas fuera del mundo, como cosas en el mundo entre sí[184], entonces deducimos per analogiam las propiedades divinas. Así, p. ej., la voluntad (los predicados de las cosas pueden ser enteramente heterogéneos, y sin embargo la relación puede ser igual) p. ej. — en la misma relación en que la ayuda de un menesteroso está con la misericordia del benefactor, así está la felicidad del ser humano respecto de lo desconocido — [que es] la misericordia divina. Cuando nos representamos a Dios como maximam intelligentiam, esto también es sólo per analogiam — pues nuestro entendimiento (la facultad de pensar — de representaciones discursivas) no podemos atribuírselo a Dios. Por eso inferimos [que], tal como p. ej. una obra de arte guarda relación con el artista, así guarda relación el mundo con lo desconocido que nosotros llamamos <el sumo> entendimiento. Si pretendemos inferir las propiedades divinas, no por relaciones, sino por semejanzas con propiedades humanas, incurrimos en el antropomorfismo. Para la intención teórica, el conocimiento per analogiam no puede ayudarnos en nada — pero sí para la [intención] práctica, como fundamento de las acciones morales libres. Infinitum metaphysicum <est> illimitatum, sin limitaciones — mathematicum, lo que es mayor que todo número, por consiguiente, en relación con un número; por tanto, homogéneo[185]. Por consiguiente, está por debajo de la dignidad divina llamarlo [a Dios] infinito — immensus. Inconmensurable — (irracional, cuando no hay relación determinada) cuando no tiene lugar medida alguna (incomparabilidad). —

184. Entiéndase: «Si nos representamos la relación que las cosas en el mundo tienen con cosas fuera del mundo, como análoga a la relación que tienen entre sí las cosas del mundo...».

185. Probablemente quiera decir aquí: «Mientras el infinito metafísico es ilimitado y es infinito en todo respecto, el infinito matemático, por el contrario, sólo es infinito con respecto a números, y homogéneo con éstos».

Físicoteología.

Aquí se toma a Dios como causa del mundo. Por tanto, el mundo es contingente, y esta propiedad es el fundamento de la físicoteología. {El teísta estatuye un Dios viviente <como> inteligencia.} Las contingencias que percibimos en el mundo son principalmente el movimiento y las formas aptas para fines. La físico-teología representa a Dios como inteligencia. El primer motor sólo puede ser un ser viviente que tenga facultad representativa — entendimiento. — {Ésta fue la inferencia de Aristóteles.}

69.

De la aptitud de las formas para fines, Anaxágoras y Sócrates infirieron la summa intelligentia, el entendimiento del Ente primordial.

(El ente cuya existencia es considerada en el tiempo, no puede ser 697
ens originarium, — pues como primer motor debería existir en el tiempo, llegar a estados en los que no estaba en el tiempo anterior.) La demostración físico-teológica toma propiamente por punto de partida la aptitud de las formas para fines. Ahora bien, se plantea la pregunta: ¿El Ente actuó según fines, o solamente le supeditamos[186] entendimiento a este Ente en razón de nuestra limitada facultad representativa? Estos conceptos sólo podemos tomarlos de nosotros mismos. La demostración físico-teológica es la más adecuada a la naturaleza humana; por ella somos incitados al estudio de la naturaleza. (*Sabiduría en materia de arte*, — facultad de los fines que son los más perfectos en su especie — en contraposición a la *sabiduría moral.*) {La religión natural de Reimarus.} Por cierto, la demostración físico-teológica no puede demostrar la necesidad de que ésta sea la única causa posible; pero subjetivamente, para nosotros, no podemos formarnos absolutamente ningún otro concepto. Exigimos un concepto determinado del Ente, [concepto de] que es el [Ente] perfectísimo. *Esto* no podemos inferirlo a partir de la demostración físico-teológica, salvo si el mundo es el más perfecto; y esto no podemos inferirlo de allí, salvo si hemos antepuesto el [concepto] del Ente primordial perfectísimo.

186. Así en el texto; probablemente con el sentido de «atribuimos».

Teología moral.

Nunca llegamos, pues, a la demostración, a partir de conceptos *teológicos teóricos*; pero a partir de fines *morales* obtenemos esta presuposición como necesaria prácticamente. Tenemos mucho menos estímulo para conocer esto teóricamente — no es necesario poder explicarlo todo. Pero necesariamente tenemos que poder actuar según nuestra idea del fin supremo. Es <absolutamente> necesario conocer el principio de la ley moral. Una hipótesis, en intención teórica, es enteramente contingente; pero la presuposición de un ente moral como inteligencia es necesaria en intención práctica. Subjetivamente, el hombre tiene por fin la felicidad; objetivamente, la suma dignidad de ser feliz. Ambos [fines] constituyen el summum bonum. Si el hombre tiene las leyes en sí, la posibilidad es cierta. El hombre tiene en su poder, <entonces>, al deber; pero no a la felicidad. Ahora bien, el hombre concibe un ente moral que puede dársela de manera proporcional a la conducta de los

698 hombres[187]. Por consiguiente, <la existencia de Dios es> una hipótesis necesaria prácticamente, en intención moral. Este concepto es imprescindible para nosotros sólo en atención a nuestra conducta.—

70. Lunes

Ahora expondremos los atributos que le atribuimos a Dios. Los dividimos en naturales y morales. Los escolásticos llamaron a la naturaleza de Dios natura naturans, a la naturaleza en general natura naturata.

Propiedades naturales de Dios.

El antropomorfismo es crassior, si nos representamos a Dios como ser humano — subtilior, si le atribuimos determinaciones de los fenómenos. Con respecto a los intentos de los hombres, de conocer la naturaleza divina, el antropomorfismo es inofensivo — a saber, en lo que se refiere a lo *práctico* (y mediante el purismo no ampliamos <tampoco> nuestro conocimiento teórico). Aún más dañino y reprobable que el ateísmo negativo es hacerse malos conceptos de Dios, atribuirle defectos humanos (ambición, egoís-

187. Ed. Acad.: «que puede dársela a los hombres de manera proporcional a la conducta». Seguimos a Kowalewski.

mo). *La existencia de Dios (en el tiempo)* —. En Dios no hay sucesión alguna, dice el autor (aeternitas duratio illimitata, sempiternitas, la duración, en la medida en que es igual en todo tiempo). Duración ilimitada la eternidad — Dios *no* es en el tiempo — aquí hay siempre flujo, limitación, comienzo y transcurrir. Él es causa de la conservación de las cosas en todo tiempo, — la causa de este fenómeno del tiempo. Con respecto a las cosas de un mundo posible, scientia[188] simplicis intelligentiae. Lo formal de la posibilidad es lógico, ausencia de contradicción. Nos representamos la posibilidad real de las cosas como derivada de Dios (como ens entium) {porque todo existe según el decreto de Dios}. El concepto de entis realissimi representa a Dios como agregado, como conjunto — pero así incurrimos fácilmente en el spinozismo. Lo efectivamente existente es 1) <Scientia libera> de un [mundo] presente, 2) <scientia media,> de otro mundo posible {éste no es, en efecto, efectivamente existente}. Todas las cosas en el tiempo pertenecen a los praeteritis, praesentibus, futuris. — Recordari presupone la existencia de Dios en el tiempo (<ανθρωποπαθῶς>) anthropopathos — Lo más difícil: Cómo Dios puede prever las futura — [las] actiones liberas. Pero puesto que Dios no existe en el tiempo, todo esto se puede explicar. Pues con

respecto a Dios nada es pasado, presente ni futuro. No hay mayor 699
dificultad en conocer cómo Dios conoce las acciones libres futuras, que en [conocer] cómo Él conoce las presentes. Pues tampoco éstas puede conocerlas por receptividad; Él no es afectado; en Él reside[189] en su conciencia de todo ello como causa — lo que[190] es presente o futuro, es igual para Dios; con todo,[191] cómo se puede conciliar esto con la libertad, ahí reside la dificultad.

71.

Si de una substancia decimos que tiene aún una causa, eso sobrepasa nuestros conceptos; toda actividad en la substancia sería causatum alterius — (las acciones del alma serían acciones divi-

188. Ed. Acad.: «scientiae». Seguimos a Kowalewski.
189. Kowalewski señala lectura dudosa.
190. Kowalewski: «si». Seguimos a Ed. Acad.
191. Kowalewski: «solamente que». Seguimos a Ed. Acad.; Kowalewski señala que la lectura es dudosa.

nas, las substancias [serían] accidentes que inherirían en la divinidad — por consiguiente, spinozismo). Los conceptos de substancia y de causa son tales, que no les podemos dar ninguna significación en el mundo de los sentidos, pues aquí causa y efecto conciernen meramente a accidentes (que se alteran). De la nada no resulta nada — es decir, hay que presuponer una substancia — Nos es imposible explicar la posibilidad de la existencia de esta última a partir de conceptos puros del entendimiento <categorías>. Sólo per analogiam entendemos que Dios es creador de la substancia. Nos es imposible demostrar esta proposición sintética como conocimiento teórico, pero bien [podemos hacerlo] de manera práctica (el concepto es enteramente transcendente — {perdurabilidad de la substancia — etc.}).

Propiedades morales de Dios

Sabiduría — constitución de la voluntad, presupone entendimiento, para hacer que todos los objetos sean adecuados al fin final (al bien supremo). El bien supremo consiste: en la suma felicidad de la creatura; 2, <es> proporcional a la dignidad ([a la] perfección moral). — Santidad — <como legislador> — suma perfección moral. Bondad como conservador y regidor. Justicia como juez. *Beatitud*, completo contentamiento consigo mismo (acquiescentia in se ipso) independiente de causas externas. — Summus intellectus, summa complacentia et appetitio, *por su contentamiento se hace causa* etc. (se encuentra esto análogamente entre los humanos) Querer — conciencia de la suficiencia — para producirlo todo. La voluntad de Dios es libre. No podemos comprender[192] a este Ente necesario — lo consideramos como

700 ente originario. En eso consiste la libertad, en que uno puede hacer también lo contrario, el mal {es mucho más fácil concebir la libertad en Dios que en el ser humano, pues Él no existe en el tiempo}.

72.

Dios no es un ente en el tiempo, en ningún sentido depende de la necesidad natural. — Eso es todo sobre el fatalismo theologico[193].

192. Ed. Acad.: «No podemos demostrar». Seguimos a Kowalewski.
193. «Fatalismo theologico» en latín en el texto.

— Voluntas Dei antecedens y consequens. — Lo primero, la voluntad con respecto al objeto por sí; lo segundo, con respecto a su diferencia con otros. Uno nunca debe representarse estos conceptos, sino en el tiempo[194]. Un ser humano puede tener una voluntad provisoria, antes de tener todos los fundamentos de la determinación de su voluntad. La voluntad con la conciencia del fundamento suficiente se llama *decreto* {decretum}. Concebimos a Dios como la moralidad personificada. — No podemos atribuirle a Dios la justitia remuneratoria. Si esperamos nuestra bienaventuranza futura <solamente> de su justicia, entonces esto ocurriría por un fundamento de derecho — por nuestro mérito. Pero la buena conducta era necesaria absolutamente, también sin recompensa. La concordancia de las consecuencias físicas con las acciones del sujeto se llama justicia; sólo puede pensarse [como] punitiva, y nuestro bienestar futuro lo esperamos de la bondad de Dios. Justitia punitiva est: 1) pragmatica {exemplaris sive medicinalis o bien correctiva}[195], que impide: ne peccetur[196], 2) moralis — quoniam peccatur — se llama vindicativa. Todos los males naturales que derivan del crimen se pueden llamar también castigos. Crimen laesae majestatis divinae o bien no lo hay, o bien toda transgresión puede llamarse así. Pues este concepto humano — como algo por lo cual se menoscaba la estima del jefe — no podemos aplicarlo a Dios. Dippelianismo[197]: Dios no puede ser ofendido, por consiguiente tampoco castiga. Diablo: una idea, como si fuera posible un ser que encontrara satisfacción en la mera transgresión; un maximum, cuya posibilidad e imposibilidad no puede probarse[198]. El autor llama a la equidad: impartialis justitia — esta propiedad debe tenerla la justicia en general; equidad — cuando esperamos algo que no podemos exigir según ningún derecho forzoso. Equidad divina no es, por tanto, [una expresión] correcta; nunca podemos forzar a Dios. Deus felix — presupone un bien físico, lo que no ocurre según el orden habitual. *Creación*. Podemos

194. Puede entenderse también: «Uno nunca debe representarse estos conceptos como [algo que está] en el tiempo».

195. «Pragmatica», «correctiva» en latín en el texto.

196. Ed. Acad.: «ne peccatur». Seguimos a Kowalewski.

197. Probable alusión al teólogo pietista Johann Konrad Dippel (1673-1734).

198. Kowalewski omite aquí el «no», y por tanto queda lo siguiente: «un maximum cuya posibilidad e imposibilidad puede probarse». Seguimos a Ed. Acad.

701 representar a Dios como causa physica — o como autor (auctor) por voluntad libre, autor, no mera causa. El origen del mundo a partir de Dios como [si fuera] a partir de la necesidad de la naturaleza de Él, se llama — per emanationem (no un manar, sino en sentido figurado). La producción del mundo per voluntatem liberam:
1) como creador del mundo, creator, autor de la substancia — materia,
2) como arquitecto, si la materia no [es] un causatum alterius, como autor de la forma. Entonces hay 2 principios, Dios y la materia. Pero esto es diferente del maniqueísmo, porque aquí solamente un principio vive.

73. Viernes.

Es siempre un ateísmo sutil — pues si Dios depende de la materia, entonces no es ens originarium (demiurgus, creador de la materia). Creare, producir algo a partir de la nada, no es determinado; mejor: producción de la substancia. ¿Cuándo ha creado Dios al mundo? es absurdo, pues el tiempo no es una cosa en sí misma — mero fenómeno. Dios es creador del mundo como cosa en sí misma; tal como se nos aparece, él[199] es una creatura de nuestra sensibilidad. Nunca podemos considerar las cosas en el tiempo como una totalidad dada; [la totalidad] es dada meramente por nuestra composición. (Si Dios hubiese creado en el tiempo — entonces llegamos a puras absurdidades, eternidades transcurridas). Una cosa en el mundo no puede ser creador, sólo [puede ser] creatura, pues está en commercio, influxu mutuo con otras, y por tanto es dependiente de ellas. Por consiguiente, el creador del mundo es un ens extramundanum. Es el autor del mejor de los mundos; esto no nos lo enseña la experiencia presente, ni ninguna experiencia, [lo conocemos] sólo a priori — Pues si no fuese así, su voluntad no sería la mejor de todas, cuando Él produjo el mundo. ¿Es Dios el autor del mal: el [mal] metafísico es sólo falta del mal [moral]?[200] (Es quizá malum privationis, no solamente defectus, pues no es mera carencia aquello que se opone a lo positivo). No — pero puede ser causa de aquel [mal] físico que es carencia, — y [que] concuerda con nosotros por nuestra moralidad, según nuestra dignidad. Fin — objeto de la voluntad; fin final, el que alguien quiere inmediata-

199. Debe entenderse: «el mundo».

200. Frase dudosa. Podría querer decir: «¿Es Dios el autor del mal? Pero, puesto que el mal metafísico es sólo carencia, ¿es Dios el autor del mal moral?».

mente; medio, lo que alguien quiere para otro fin. El fin final de Dios: el bien supremo. Ya no podemos preguntar, a su vez, por el fundamento de éste[201]. De él se distingue — motor, que no tiene lugar en Dios, pues Él no depende de nada externo, de ningún interés — (aquí hay que hacer entera abstracción del hombre —). En su

omnisuficiencia reside la <causalidad de> la producción del bien. 702
El verdadero temor de Dios y [el verdadero] honor [de Dios] es el respeto y la observancia de sus mandamientos — todo esto se remite al concepto del bien supremo. *Conservación*, una substancia que sólo existe[202] por la actividad de otra, sólo puede también perdurar por ella. Pero la expresión: continua creatio, es absurda. Pues la creación es comienzo, y comienzo continuo es contradictorio. Intima praesentia, la presencia íntima, causa de todo[203]. La forma puede perdurar por la creación misma[204]; pero la alteración de la forma depende del gobierno y de la gobernación divinos. Aquí podemos pensar: Dirección, determinar el curso; y concursus, — como concordancia con sus fines — providencia — la providencia se considera como determinación en el comienzo mismo —; en la continuación, se llama gobernación — la dirección es la que contiene las reglas universales. ¿La providencia es universal o especial? Todo en el mundo está sujeto a la providencia ordinaria y extraordinaria; esto lo sabemos en general. Sería temeridad determinar esto en el caso particular. (Valor superior de la honradez.) Un ente libre — ¿causatum alterius? No podemos formarnos ningún concepto de ello. Dios concurre a lo moral. Praedestination — decreto incondicionado, decretum absolutum. Esto tiene lugar respecto de la naturaleza. ¿Es la voluntad divina causa de las acciones libres? — No, no se puede decir eso <fue mencionado antes>. Aun menos un decretum absolutum referente al bienestar futuro de los seres humanos, pues éste depende enteramente de la moralidad, de la dignidad de ellos, de ser felices.

Fin de la Metafísica de Kant, 15 de marzo de 1793.

201. Kowalewski: «De éste ya no podemos decir ningún fundamento más». Seguimos a Ed. Acad.
202. Kowalewski: «Que sólo [puede] existir». Seguimos a Ed. Acad.
203. Kowalewski: «causa en todo» (indica texto dudoso). Se sigue a Ed. Acad.
204. Kowalewski: «por la substancia misma». Seguimos a Ed. Acad.

703 *Suplemento*

Ontología
revisada críticamente.[205]

Todo se remite a la pregunta: ¿Cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori? — Las proposiciones sintéticas son amplificativas, — cómo se puede *pensar, en el concepto, más* de lo que está contenido en él? — Facultad cognoscitiva es:

1° Facultad de las intuiciones — es receptividad, pasivo — {sensibilidad}

2° Facultad de pensar, es espontaneidad — {entendimiento.}

Crítica de la razón pura es propedéutica a la filosofía transcendental.

Lógica transcendental.

— Investigación de la *posibilidad del conocimiento.* — Concierne sólo a la forma del pensar. Los conceptos son predicados de juicios posibles. Nuestro pensar se basa, por tanto, principalmente en las funciones de estos últimos, pues todos los conceptos del entendimiento corresponden a estas categorías (conceptos elementales) y toda la extensión del pensar se reduce a ellas. Ellas dan conocimiento solamente cuando son aplicadas a la *intuición.* Tenemos 2 intuiciones puras — *espacio* y *tiempo. Espacio* es lo que hace posibles las relaciones de las cosas. *Tiempo*: el enlazar la multiplicidad de las representaciones del sentido interno[206]. (Un objeto es sensación.) {presupone un ser.} Ninguno de los dos es cosa en sí misma. — El espacio no es objeto de la experiencia, sino a priori; — no es un concepto del entendimiento, sino *intuición pura*, la forma como intuye el sujeto. *Tiempo*, forma de la [intuición] interna, <*espacio*>, forma de la intuición <externa>. Ambos son infinitos. — {Ni el espacio ni el tiempo pueden ser percibidos, sólo los objetos en el espacio y en el tiempo.}

205. Este suplemento falta en la edición de Kowalewski. Seguimos a Ed. Acad.

206. Quizá haya que entender aquí: «*Tiempo* [es lo que hace posible] el enlazar la multiplicidad de las representaciones del sentido interno».

Estética transcendental

Un intuitus sensible contiene la forma de la representación del sujeto — pero no la cualidad del objeto. — Fenómeno (solamente como phaenomena conocemos las cosas — no como noumena) — 704
es muy diferente de apariencia, en la que uno tiene *erróneamente* por objetivo algo subjetivo. Las intuiciones a priori [dirigidas] a objeto son imposibles. Nosotros somos fenómeno *para nosotros mismos*. Pues el pensar, la apercepción *intelectual*, es espontaneidad; la *empírica* — receptividad, es afectada; y esto puede ocurrir también por nosotros mismos. La imagen de la representación es siempre un afectar al sujeto. — Nosotros somos, por tanto, a la vez *fenómeno* y *noúmeno* {sumamente importante descomponer el concepto de libertad}. — *Conocimientos sintéticos a priori* sólo pueden ser pensados como principios de experiencias posibles, — por medio de la intuición pura, espacio y tiempo. *Principios*: 1° Todos los objetos en el espacio y en el tiempo tienen magnitud extensiva, es el axioma de la intuición. 2° Todos los objetos de las intuiciones sensibles tienen magnitud intensiva, — grado. (Prolepsis). Principios ontológicos: 1) *de la perdurabilidad de la substancia*, es el principio de la posibilidad de objetos en general. 2) *de la causalidad*, es el principio de la sucesión de las representaciones — según el tiempo. 3) del *commercii*, es el de la posibilidad de la simultaneidad de las representaciones. — Éstas son las proposiciones que se siguen de conceptos puros a priori. —

ESTUDIO CONCLUSIVO

METAFÍSICA Y CRÍTICA
o ¿cómo es posible aprender a filosofar?

María Jesús Vázquez Lobeiras

1. *Valoración general de los apuntes de lecciones universitarias («Vorlesungs-nachschriften») como fuentes del pensamiento de Kant*

Son muchas las razones que pueden aducirse para justificar el interés de los *Apuntes de lecciones universitarias* (*Vorlesungs-nachschriften*), así como de otros textos que integran lo que se conoce como el legado manuscrito (*handschriftliche Nachlass*) de Kant. Se trata de un amplio conjunto de textos de índole diversa que en su mayor parte remiten, a veces incluso simultáneamente, a una de las dos facetas que polarizan la actividad intelectual de Kant: la investigación filosófica y la docencia universitaria. No es éste el único caso en la historia de la filosofía en el que las lecciones, ya sea las impartidas en el seno de la institución universitaria o en otros ámbitos, merecen toda la atención de los estudiosos de la historia del pensamiento. Baste recordar que los tratados aristotélicos o escritos esotéricos proceden de las transcripciones y ulteriores copias del discurso oral del estagirita en las sesiones de investigación filosófica compartidas con sus discípulos en el Liceo. En el contexto de la filosofía contemporánea podríamos traer a colación los famosos *Cuadernos Azul y Marrón* de Ludwig Wittgenstein, que remiten también al aula universitaria y a los apuntes tomados por discípulos que recogieron con fidelidad el discurso reconcentrado del maestro pensador. Hermann Heidegger, hijo de Martin Heidegger y administrador de su legado, declaraba no hace mucho en una entrevista que el pensamiento de su padre no sería comprendido hasta que no fuese editado y conocido el conjunto de los textos conservados, incluidas las lecciones y la correspondencia,

así como numerosos cuadernos de notas y borradores[1]. En el panorama de la filosofía alemana la figura del pensador-profesor es una constante, y desde Thomasius o Wolff hasta Husserl o Heidegger, pasando por Hegel o Fichte, la obra coincide al menos parcialmente con los textos preparados para el aula.

En casos como los de Aristóteles, Husserl o Wittgenstein, los discípulos se encontraban ante el reto de captar correctamente y poner por escrito un pensamiento original que fluía directamente ante ellos a través del discurso del pensador. En casos como el de Fichte, Hegel o Heidegger, nos encontramos con que, en general, el propio autor elaboraba previamente un manuscrito que le servía como guía para el discurso oral en el aula. El caso de Kant, si lo comparamos con los anteriores, presenta algunas peculiaridades. En primer lugar, debido al uso obligatorio de un manual, conforme al decreto promulgado por el Ministro de Instrucción y Culto de Prusia, Karl Abraham von Zedliz, el 16 de octubre de 1778[2]. Con el fin de asegurar un cierto nivel docente en las universidades prusianas, los cursos debían impartirse siguiendo un manual de reconocido prestigio, aunque la elección del mismo quedaba al arbitrio del docente. Era habitual, por otra parte, que los docentes redactasen sus propios manuales, máxime cuando creían hallarse en posesión de un pensamiento original. Basta con repasar la obra de los grandes pensadores-profesores protagonistas de la Ilustración en Alemania para ver que su obra coincide en gran medida con la redacción de manuales para uso docente. En la vanguardia de esta tendencia se encuentra Christian Thomasius, que ha merecido la consideración de padre de la Ilustración en Alemania, en gran parte tras haber impulsado una importante reforma de la institución universitaria abandonando los manuales tradicionales, de inspiración escolástica, y redactando manuales de nuevo cuño, abiertos al pensamiento moderno, en especial al empirismo de Locke. Pero el modelo paradigmático del pensador-profesor es, sin duda, el de Christian Wolff, que sometió incluso su extensa obra a una doble

1. Hermann Heidegger, *«In seinem Denken war mein Vater allein». En Gespräch mit Hermann Heidegger*: Universitas, Zeitschrift für interdisziplinäre Wissenschaft 55 (2000) 613-864.

2. Erich Adickes, *Introducción al apartado del legado póstumo*, en *Kants Gesammelte Schriften*, Real Academia de las Ciencias de Prusia y sus sucesores, Walter de Gruyter, Berlín-Leipzig 1900ss (= AA), vol. XIV, p. XXI.

redacción: primero en alemán, con vistas al público estudiantil en el aula, y luego en latín, con el fin de garantizar su difusión entre los eruditos europeos del momento.

Kant, aun después de haberse consagrado como pensador original de reconocido prestigio, no redactará nunca manuales para el uso docente. En la década de los ochenta, cuando empieza a publicar una tras otra las obras fundamentales de su sistema crítico y cuando en Alemania se reconocen abiertamente sus logros como reformador de la filosofía, él, paradójicamente, sigue utilizando los manuales de los que había echado mano en sus primeros años, cuando aún se hallaba lejos de sus descubrimientos filosóficos más importantes. La paradoja se acentúa si tenemos en cuenta que su crítica y su actividad «demoledora»[3] se dirigía precisamente contra el tipo de filosofía contenida en dichos manuales. Incluso cuando una nueva generación de docentes universitarios suscribe sin ambages la filosofía de Kant con el beneplácito de éste[4], y mientras proliferaban por doquier manuales «según principios kantianos»[5], Kant mismo siguió aferrado a sus viejos compendios[6]. ¿Cómo explicar este hecho? Desde el punto de vista psicológico y del sentido común pueden surgir incluso ciertas sospechas. ¿Se trata de algún capricho personal relacionado con la famosa rigidez de las metódicas costumbres de Kant? ¿Estamos ante el caso de un profesor que, desbordado por sus ocupaciones, ha caído en una rutina tal que le impide replantearse o retocar siquiera una de sus horas lectivas? ¿Habría que interpretar en tal caso la actitud de Kant como un signo de

3. La conocida expresión «der alles zermalmenden» (el demoledor de todo) aparece referida a Kant en el prólogo que Mendelsohn antepone a su obra *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Francfort-Leipzig 1790. Cf. Heinz Knobloch, *Herr Moses in Berlin. Auf den Spuren eines Menschenfreundes*, Fischer, Berlín 1993, 363.

4. Cf. Werner Stark, *Die Formen von Kants akademischer Lehre*: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40 (1992) 543-562, aquí 551.

5. La colección *Aetas kantiana*, ed. Culture et Civilisation, Bruselas 1968ss, recoge más de trescientos títulos correspondientes tanto a la difusión manualística del pensamiento de Kant como a la oposición al mismo.

6. El biógrafo Jachmann atestigua que Kant llegó a plantearse en alguna ocasión utilizar uno de estos manuales de nueva hornada como compendio para sus clases de metafísica; se trataba de la obra de Johann Schulze, *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft* (2 vols.), ed. Hartung, Königsberg 1789; cf. *Immanuel Kant, Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, 117. Cf. Stark, *Die Formen von Kants akademischer Lehre*, 552.

negligencia en relación con la docencia universitaria? Lo cierto es que los investigadores kantianos han buceado en la personalidad de Kant y en las costumbres académicas de la época y han llegado a la formulación de diversas hipótesis en torno a estas cuestiones.

Es preciso considerar, en primer lugar, la magnitud de la carga docente de Kant, que ciertamente resultaba inmensa[7]. No obstante, la lectura y comparación de los distintos ejemplares conservados de lecciones de una misma materia echa por tierra enseguida la sospecha de la rutina. Aunque Kant explicaba todos los semestres el mismo manual, la versión resultante es siempre ligeramente diferente. La impresión que causan estos materiales es la de un pensamiento extremadamente vivaz, que no deja de avanzar aun cuando vuelve sobre sus propios pasos.

2. *Acerca de la «doble vida» de Kant*

A los estudiosos de las lecciones universitarias les ha llamado la atención en ocasiones la extrema fidelidad al manual que Kant mantuvo a lo largo de toda la vida académica. Otras veces, en cambio, han puesto el acento en la continua efervescencia de su pensamiento: Kant explica el manual y lo transforma bajo la óptica de sus propios hallazgos filosóficos. Jakob Sonderling, autor a principios del siglo XX de una tesis sobre la lógica de Kant, empleó una curiosa expresión que condensa el núcleo de la polémica. Según Sonderling, Kant habría llevado una «doble vida», por una parte como docente universitario y por otra como filósofo[8]. Para los partidarios de la doble vida, Kant, por los motivos que fuese, habría optado conscientemente por que su actividad docente diese la espalda a su actividad investigadora. Otros, por el contrario, se han esforzado en demostrar que dicha doble vida no existe. Los materiales del legado manuscrito vinculados a la actividad docente de

7. Un registro de los diferentes cursos que Kant impartió en la Universidad Albertina de Königsberg se encuentra en Emil Arnoldt, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Verlag von Bruno Cassirer, Berlín 1909, 173-344 (*Möglichst vollständiges Verzeichniss aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen*).

8. Jakob Sonderling, *Die Beziehungen der Kant-Jäscheschen Logik zu George Friedrich Meiers «Auszug aus der Vernunftlehre»*, tesis doctoral, Tubinga, ed. Scholen, Berlín 1903, 6-7.

Kant pondrían de manifiesto con suficiente nitidez la huella del pensador crítico, con la ventaja incluso de que sus doctrinas originales se presentan aquí con un didactismo inusual en la obra publicada. Werner Stark, investigador del Archivo Kant de la Universidad de Marburgo y coeditor junto con Reinhard Brandt de las *Lecciones de antropología*[9], se ha manifestado con diversos argumentos en contra de la tesis de la doble vida[10].

Según Stark, las peculiaridades de las lecciones se explican en gran parte por las imposiciones del marco en el que se desarrollan, es decir, la institución universitaria. Es preciso considerar en este punto que la universidad alemana en tiempos de Kant no ha experimentado todavía las reformas llevadas a cabo por Humboldt tras las invasiones napoleónicas[11]. La clave del éxito del modelo universitario humboldtiano, la sincronía entre la libre investigación y la docencia, no está presente todavía como exigencia en las universidades del despotismo ilustrado. La obligación de Kant como profesor es difundir saberes consolidados y útiles a la sociedad, mientras que la investigación y la creación filosófica serían, en el ambiente de la época, un asunto más bien de gabinete y escritorio que de aulario[12]. Los resultados de la investigación debían ser sometidos a juicio por parte de los eruditos, la comunidad científica, diríamos hoy día, pero no necesariamente divulgados en el aula.

La correspondencia[13] pone de manifiesto que el pensador de Königsberg en todo momento, pero en especial tras la publicación de la *Dissertatio* de 1770, o después de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, plenamente consciente del potencial innovador de su pensamiento, buscó con verdadero interés, por no decir con ansia, el juicio crítico de las personas competentes que

9. Se trata del vol. XXV de la AA, que ha visto la luz en 1997.

10. Entre los partidarios de la doble vida se encuentra, por ejemplo, Emil Arnoldt; entre los oponentes, Norbert Hinske; cf. Stark, *Die Formen von Kants akademischer Lehre*, 546.

11. Acerca de la transición de la universidad ilustrada al modelo humboldtiano, cf. Emilio Lledó, *Notas históricas sobre un modelo universitario*, en Id., *Imágenes y palabras. Ensayos de humanidades*, Taurus, Madrid 1998, 509-523.

12. Cf. Stark, *Die Formen von Kants akademischer Lehre*, 554. Emilio Lledó ve en la apelación kantiana al pensamiento autónomo, invocada con frecuencia por Kant en el aula, un preludio importante de las reformas humboldtianas; cf. *Notas históricas sobre un modelo universitario*, 516.

13. Cf. Immanuel Kant, *Correspondencia*, edición de Mercedes Torrevejano, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2005.

tenía a su alcance. Son conocidas las dificultades con las que tropieza Kant, que se ve obligado por diversos motivos a prescindir de sus interlocutores más apreciados: Lambert fallece en 1777, Mendelsohn sufre una depresión que le impide ocuparse de temas filosóficos dificultosos, Garve confiesa que no lo entiende...[14] Recurriendo a los testimonios de la correspondencia sería posible aducir, sobre la base de argumentos de cariz psicologista, que la inclinación al diálogo se encuentra enraizada en la personalidad de Kant. Lo cierto es que, con independencia de las conjeturas biográfico-psicológicas, la apelación al diálogo forma parte de algunos de sus planteamientos filosóficos fundamentales, que reflejan por otra parte el talante profundamente ilustrado de su pensamiento. De forma compendiosa lo encontramos en la segunda de las tres máximas del entendimiento común, la que Kant denomina máxima del pensar «amplio» o «ampliado», según la cual, para evitar el error es necesario «trasladarse en el pensamiento a puntos de vista ajenos»[15]. Más explícitamente aparece en la *Crítica del juicio*:

> Un hombre de pensar amplio... puede empinarse por sobre las condiciones subjetivas privadas del juicio, entre las cuales tantos otros están como atrapados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que sólo puede determinar colocándose en el punto de vista de otros)[16].

14. Con respecto a la situación de Mendelsohn, cf. Knobloch, *Herr Moses in Berlin*, 363; con respecto a Garve, cf. la polémica recensión de la *Crítica de la razón pura*, en versión castellana de Mario Caimi, acompañando a su edición de los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Istmo, Madrid 1999, 318-325.

15. Kant, *Lógica. Acompañada de una selección de Reflexiones del legado de Kant*, Akal, Madrid 2000, 117. Cf. también la *Refl.* 2564: «Puesto que la validez universal de nuestros juicios indica la verdad objetiva para cualquier razón, se sigue (que el juicio de otros sea un criterio externo de la verdad) la necesidad de una razón participativa, que se opone al egoísmo; por lo mismo el derecho de dar a conocer los propios juicios y la lealtad como el motivo impulsor de las ciencias. Un entendimiento y una voluntad participativas son buenas siempre; un entendimiento sano y correcto va siempre unido a la honradez...» (AA XVI, 418-419). Kant desarrolla el ideal de la razón participativa o razón humana universal (*allgemeine Menschenvernunft*) a través de diversos temas tratados en los materiales del legado manuscrito, tanto en el *corpus* de lógica como en el de antropología. Así, por ejemplo, la doctrina de la imposibilidad del error absoluto, la reivindicación de la libertad de expresión y de prensa (*Federfreiheit*), o la censura del denominado «egoísmo lógico»; cf. Norbert Hinske, *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999, 45-116 («Parte prima: L'eredità dell'Illuminismo»).

16. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. de Pablo Oyarzún, Monte Ávila Editores, Caracas 1991, 206.

No parece carente de toda lógica la hipótesis de que incluso el fracaso experimentado en el diálogo con sus coetáneos, unido a la conciencia del potencial innovador y de las dificultades de su pensamiento, pueden haber disuadido a Kant de explicar su propia filosofía en el aula de una forma sistemática. Nos encontraríamos en tal caso ante la aplicación consecuente de la distinción que formula en su escrito *¿Qué es ilustración?* entre el uso público y el uso privado de la razón[17]. Como autor ofrece al mundo su pensamiento original, pero como funcionario al servicio de la institución universitaria adopta una posición en parte conservadora, insistiendo en presentar los saberes de acuerdo con el modelo consolidado, aunque sin renunciar a someterlos a la revisión de la crítica y a ejercer así otra de sus grandes consignas ilustradas: la del pensamiento autónomo.

Por otra parte, Kant mismo proclama en diversas ocasiones que su objetivo pedagógico no es enseñar filosofía, sino «enseñar a filosofar»: el ejercicio del pensamiento es genuinamente reflexivo y crítico, pero la reflexión y la crítica no pueden tener lugar en el vacío, sino que han de ejercerse sobre «ciertos ensayos existentes»; así, en la *Crítica de la razón pura* explica:

> Sólo se puede aprender a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en ciertos ensayos existentes, pero siempre salvando el derecho de la razón a examinar esos principios en sus formas y fuentes y a refrendarlos o rechazarlos (A 838/B 866)[18].

Los manuales sirven como muestra de un producto de la razón, es decir, un sistema de pensamiento acabado, el cual se presta al ejercicio reflexivo de una razón que se autoexamina en sus propios productos. En el famoso anuncio de lecciones del semestre de invierno de 1765-1776, Kant atribuye explícitamente a los textos la función de interlocutores del propio juicio. Estas líneas atestiguan cómo Kant resuelve la aparente paradoja inherente al reto de «aprender a filosofar» estudiando un pensamiento ajeno al propio.

17. Kant, *¿Qué es ilustración?*, en VV.AA., *¿Qué es ilustración?*, Tecnos, Madrid 1989, 19-20.

18. Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1995 (= *Crp*), 651. A partir de ahora citaremos la *Crp* indicando directamente en el texto principal la paginación de la primera (A) y de la segunda (B) edición.

> El método propio de la enseñanza de la filosofía es el método *zetético*, como lo llamaron los antiguos (de ζητειν), es decir, *investigativo*, y sólo en una razón más ejercitada este método se hace, en ciertos aspectos, *dogmático*, es decir, *categórico*. Además el autor filosófico que se pone más o menos como base de la enseñanza tiene que ser considerado, no como un modelo para el juicio, sino más bien como una ocasión para que uno mismo juzgue sobre él y hasta contra él. El método de reflexionar y deducir por sí mismo es aquel cuyo dominio el aprendiz busca especialmente. Este dominio es además el único que puede serle útil, puesto que los conocimientos categóricos así adquiridos tienen que ser considerados, al mismo tiempo, como consecuencias contingentes para cuya proliferación basta con que el aprendiz plante en sí mismo raíces fecundas[19].

Los textos de lecciones universitarias kantianas presentan en general una característica común: por una parte el texto de la lección refleja de manera inequívoca el pensamiento original de Kant; por otra, atestigua cierta servidumbre con respecto al manual elegido como pauta para los cursos; aun así, no hay motivos para sostener que Kant haya llevado una doble vida como profesor y como pensador, sino que su actividad docente, que constituye en esencia una invitación a pensar por sí mismo a partir de un manual, se puede considerar como expresión genuina de su modo de entender la filosofía. En *La pregunta por la cosa* Heidegger ofrece una valoración similar. Atribuye por lo demás la vigencia de los manuales escolares al auge que la filosofía «leibnizianowolffiana» mantuvo en Alemania aun después de la publicación de la *Crítica de la razón pura*.

> ...en general, la filosofía escolar de cuño leibnizwolffiano siguió siendo tan dominante que Kant, aun en la época en que había elaborado ya la nueva postura de su filosofía, es decir, después de la aparición de la *Crítica de la razón pura* y de las obras siguientes, conservó la costumbre de basar sus lecciones en los manuales de la filosofía escolar, explicando sus textos parágrafo por parágrafo. Kant en sus lecciones nunca habló de su filosofía, aunque más tarde, en la discusión de los manuales, o de los «libros de lectura» como se decía en aquel entonces, el nuevo modo de pensar no podía excluirse por completo[20].

19. Kant, *Aviso de I. Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766*, intr. y notas de Alfonso Freire, trad. de Xabi Intxausti y Alfonso Freire: Agora 19 (1991) 131-152, aquí 146.

20. Martin Heidegger, *La pregunta por la cosa*, Orbis, Barcelona 1986, 92.

3. *Pensamiento autónomo y «libertas philosophandi»*

La consigna del pensamiento autónomo no es nueva. Aunque se asocia a Kant y se suele considerar como la mejor expresión de su talla como pensador, se trata en realidad de una de las señas de identidad de la modernidad filosófica, que, en líneas generales, tiende a sustituir el argumento de autoridad por la apelación a pensar por uno mismo. El pensamiento autónomo acepta únicamente el control del método. Solamente el método puede servir como garantía de un pensamiento que pretende, exclusivamente desde sí mismo, hacer patente una certeza irrevocable. La reflexividad que caracteriza al pensamiento moderno y el desplazamiento del interés de los principales pensadores hacia cuestiones gnoseológicas y epistemológicas son fenómenos ligados a la eclosión del ideal de autonomía. El pensamiento es capaz de conquistar su autonomía en la medida en que logra explicitar sus condicionantes y justificar su validez sin recurrir a ninguna instancia externa. De este modo, en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna la razón sustituye la instancia de la autoridad por la del método. En palabras de Descartes:

> Así pues, para filosofar seriamente e indagar la verdad de todas las cosas cognoscibles, en primer lugar debemos abandonar todos los prejuicios, es decir, debemos desconfiar de todas las opiniones que hemos aceptado, a no ser que averigüemos, tras someterlas a un nuevo examen, que son verdaderas[21].

En el panorama de la Ilustración alemana el ideal del pensamiento autónomo ha tenido un representante destacado en Christian Wolff. El último capítulo de su *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, que lleva por título «De libertate philosophandi» (De la libertad del filosofar) constituye una de las apelaciones más brillantes a la consigna moderna del ejercicio autónomo del pensar, así como una reivindicación de las condiciones imprescindibles para dicha actividad. Al igual que para Kant, para Wolff la libertad de expresión pública del pensamiento se presenta como condición fundamental e inalienable para el ejercicio autónomo del pensar. La *libertas philosophandi* wolffiana equivaldría a la denominada por Kant «libertad del uso público de la razón»: «La libertad de filoso-

21. René Descartes, *Principios de filosofía*, Gredos, Madrid 1989, § 75, p. 70.

far es entonces el permiso de exponer públicamente la propia opinión sobre asuntos filosóficos»[22]. Pero una vez que se da dicha condición, la libertad de filosofar depende únicamente de la propia capacidad del pensador para ejercer el pensar autónomo al margen del argumento de autoridad: «Un filósofo que ostenta la libertad del filosofar define, juzga y prueba sus afirmaciones del modo como a él le parece correcto y no permite en modo alguno que se le ordene presentar una definición según la voluntad de otros... El que es libre en su filosofar debe guiarse por su propio juicio y no por el ajeno»[23]. Wolff contrapone la libertad del filosofar a la «servidumbre del filosofar» (*servitus philosophandi*), definida como «la coacción para defender como verdadera la opinión de otros en asuntos filosóficos aunque nos parezca correcto lo contrario»[24]. El método genuino del filosofar, que sirve como garantía de un pensamiento capaz de validarse desde sí mismo, se cifra según Wolff en el empleo de términos bien definidos, de principios suficientemente fundamentados y en no admitir proposición alguna que no se derive de principios suficientemente probados mediante una inferencia correcta[25]. Wolff proporciona además la pauta para la aplicación didáctica del método: enseñar a filosofar consiste en ejemplificar con la propia práctica el método genuino del filosofar, es decir, el pensar por sí mismo ateniéndose al rigor metodológico. En palabras de Wolff,

> el filósofo, que debe enseñar la filosofía según el método filosófico, debe aplicar las reglas expuestas a casos particulares, es decir, a definiciones, principios y proposiciones. Al juzgar acerca de la validez de definiciones, principios y proposiciones se atiene al propio juicio y no al ajeno[26].

Las restantes consignas que Wolff proporciona en este texto, relativas al rigor en el ejercicio del filosofar, llaman la atención por su actualidad. Podrían ser suscritas sin dificultad por un representante de la filosofía analítica o de la pragmática contemporáneas,

22. Christian Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere/Einleitende Abhandlung über Philosophie im Allgemeinen*, edición histórico-crítica bilingüe de Günter Gawlick y Lothar Kreimendahl, ed. Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 181s.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, 184.
25. Cf. *ibid.*, 190s.
26. *Ibid.*, 190s.

en la medida en que dichas consignas revelan la sensibilidad de Wolff con respecto al lenguaje, a las formas de la argumentación y a los aspectos dialógicos del pensamiento. El § 158, que se abre con la siguiente aseveración: «El disenso en las palabras no excluye el consenso en la cosa», contiene la apelación de Wolff a la precisión y el rigor en el uso de la terminología: «El que enseña filosofía según el método filosófico reduce las palabras de un significado vago a uno preciso y mantiene constantemente el mismo significado»[27]. En el § 159 defiende Wolff el rigor en la argumentación: «El que enseña filosofía según el método filosófico admite una proposición que otro enseña, solamente en tanto que la ha deducido con validez a partir de principios que en lo precedente él mismo ha demostrado de modo suficiente»[28]. En relación con los aspectos dialógicos del pensamiento destacan las siguientes aseveraciones, § 160: «De la opinión de otro puede adoptarse una parte y ser no obstante reprobada en su conjunto... el que enseña la filosofía según el método filosófico puede conseguir que lo que otros han dicho sea comprendido con mayor claridad y que se reconozca su relación con las restantes verdades»[29].

En suma, las máximas de Wolff van dirigidas al ejercicio del pensar autónomo, que consiste en ser capaz de dar razón por uno mismo de todos los enunciados que pueden ser considerados como válidos. A modo de resumen, escribe en el § 166:

> A saber, al que enseña filosofía según el método filosófico le está permitido en la elección de sus opiniones tener en cuenta únicamente la verdad ... debe atenerse únicamente al juicio propio y no al ajeno ... y puede admitir doctrinas de otros únicamente en tanto que pueden ser demostradas y comprendidas a partir de los propios principios ... Debe estarle permitido exponer públicamente su opinión ... este permiso se denomina libertad de filosofar ... Es evidente que hay que conceder la libertad en el filosofar a quienes deben enseñar filosofía según el método filosófico[30].

El *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* responde, como el resto de las obras de Wolff, a una intención eminentemen-

27. *Ibid.*, 195.
28. *Ibid.*, 198s.
29. *Ibid.*, 202s.
30. *Ibid.*, 212s.

te didáctica. Profesor de filosofía en Halle y Marburgo, Wolff quiso erigirse en preceptor del género humano a través de su programa de educación para el pensamiento autónomo. La obra de Wolff, concebida en primera instancia para el aula universitaria –así es al menos en la versión alemana del sistema–, responde estrictamente a los propósitos enunciados. De este modo, la firme y aparentemente inflexible adhesión de Kant a los manuales wolffianos, lejos de constituir un impedimento para el pensamiento autónomo, conlleva al mismo tiempo el compromiso con las consignas ilustradas que los inspiraron. Un sistema de pensamiento como el wolffiano, conducido por la pauta del método y cuyo único fundamento pretende ser el ejercicio riguroso de la racionalidad, encierra en sí mismo la invitación a la crítica, es decir, al examen metódico, riguroso y racional del mismo. Kant representa en diversos sentidos la culminación del pensamiento ilustrado, pero en cierto modo no hace más que poner en práctica de manera consecuente ciertas máximas que habían calado muy hondo en la cultura filosófica de la época. En palabras de Gawlick y Kreimendahl, editores del *Discursus*: «Wolff fomenta y exige el pensar por uno mismo (*Selbstdenken*), lo que según Kant representa el rasgo distintivo de la Ilustración»[31].

4. *Interés historiográfico de los textos de lecciones*

Sea cual sea la posición que adoptemos en relación con la polémica cuestión de la doble vida de Immanuel Kant, de lo que no cabe duda es de que el peculiar tipo de fuentes que constituyen las lecciones universitarias presenta ciertas virtualidades ausentes en la obra publicada, y que son de gran interés en relación con la historiografía filosófica.

Con respecto a la obra publicada, las lecciones tienen la ventaja de presentar el pensamiento de Kant en el contexto del ambiente intelectual en el que se formó y del que pudo haber heredado algunos de los motivos, temas o conceptos destinados a fructificar en su propio pensamiento. Las lecciones universitarias representan un recurso de valor inestimable tanto desde el punto de vista de la historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*) como desde el de la histo-

31. *Ibid.*, *Introducción*, p. L-LI.

ria de las fuentes (*Quellengeschichte*). Lo mismo ocurre desde la perspectiva de la evolución del pensamiento de Kant (*Entwicklungsgeschichte*). Los distintos ejemplares de las lecciones conservadas atestiguan diversos estadios evolutivos del pensamiento de Kant. La comparación entre los diferentes ejemplares conservados proporciona desde este punto de vista interesantes resultados.

Haremos mención, por último, de los problemas filológicos peculiares de este tipo de fuentes. Por una parte presentan problemas de autenticidad, puesto que no remiten directamente a la pluma de Kant, sino a la de uno o varios copistas directos o indirectos. Por otra, plantean problemas de datación, puesto que no siempre puede establecerse de manera inequívoca el semestre al que corresponde la lección. Es frecuente también que la copia conservada proceda de la fusión de varios ejemplares correspondientes a semestres diferentes.

Las mencionadas virtualidades, así como los problemas, hacen de los apuntes de lecciones un material a la vez sofisticado y delicado, al que es preciso acercarse con mucha atención. Se da la paradoja de que las reflexiones filosóficas que Kant brindaba a sus estudiantes de manera espontánea en el aula, lejos de las exigencias de extrema concentración y de la tensión intelectual de su obra publicada, no pueden ser abordadas por nosotros hoy día con esa misma espontaneidad, a riesgo de someterlas a graves tergiversaciones. Al contrario, estos materiales solamente recuperarán la frescura que los caracteriza si nos acercamos a ellos pertrechados de un complejo entramado de conocimientos historiográficos que nos permita reconstruir en la medida de lo posible el contexto en el que se gestaron.

En lo que sigue nos proponemos ofrecer algunos materiales para la confección de este entramado en el caso particular de la lección de metafísica.

5. *El «excelente analista» de la metafísica Alexander Gottlieb Baumgarten*

Kant imparte cursos de metafísica en semestres alternos, desde el comienzo de su actividad docente en la Universidad Albertina de Königsberg, en el semestre de invierno de 1755-1756, hasta el fi-

nal de la misma, en 1796[32]. Considerado como uno de los cursos con mayor dificultad, Kant reserva para el mismo el período correspondiente al semestre de invierno, desde octubre hasta la primavera. En 1770 obtiene la cátedra de lógica y metafísica de esta misma universidad. Existen indicios de que Kant hubiera preferido optar a la cátedra de filosofía moral[33], pero finalmente es la de lógica y metafísica la que queda vacante en el momento oportuno, brindando a Kant la posibilidad de asegurar su puesto en la universidad. De entre la multitud de disciplinas cursadas en la facultad de filosofía en cuya docencia Kant se vio involucrado, pues era costumbre de la época que los profesores tuviesen que rotar entre las diversas materias, no cabe duda de que son precisamente la ética, la metafísica y la lógica las disciplinas que comprometen, en primera instancia, el pensamiento filosófico de Kant. También son éstas las lecciones universitarias que tal vez muestran el mayor interés a la hora de rescatar la huella del pensador crítico. Tanto en el caso de la ética como en el de la metafísica, Kant eligió manuales de Alexander Gottlieb Baumgarten[34].

32. Cf. Arnoldt, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, 177ss.

33. Cf. Kant, AA, X, 90-92, *Brief an Carl Joseph Maximilian Freiherr u. Fürst v. Kupferberg*. Conforme a las declaraciones de Kant en esta carta del 16 de marzo de 1770, su auténtica vocación parecía ligada a los problemas de la moralidad. Ante la vacante que se ha producido tras el fallecimiento del catedrático de matemáticas, Dr. Langhansen, Kant solicita que dicha vacante sea ocupada por el profesor de moral, Dr. Christiani, altamente cualificado en matemáticas, de modo que el puesto vacante sea el de filosofía moral: «...so würde ich bei der Bewerbung um die moralische Profession ... meiner eigentlichen Bestimmung zu folgen glauben...» (p. 91) («...entonces yo –presentándome a la Cátedra de Moral– creería estar siguiendo mi auténtico destino...», en Kant, *Correspondencia*, 74). La misma misiva revela que existe otra posibilidad, consistente en que sea el profesor de lógica y metafísica, Dr. Buck, quien pase a ocupar la vacante de matemáticas. Finalmente ésta va a ser la solución adoptada, de manera que a Kant se le brinda la posibilidad de optar a la cátedra de lógica y metafísica, a la que ya había concurrido sin éxito al menos en otra ocasión anterior. Los exegetas de la *Dissertatio* de 1770 deben tener presente que mientras Kant se encuentra a la espera de una respuesta a su solicitud, no sabe si tendrá que preparar un escrito de lógica y metafísica o de moral. Aunque en el breve escrito académico se sitúan en primer plano los temas epistemológicos relacionados sobre todo con el método de la metafísica y su diferenciación con respecto a la ciencia, es preciso tener en cuenta que los motivos morales pueden haber jugado un papel decisivo en su gestación.

34. En el caso de la ética: *Ethica philosophica*, Halle 1740 (la segunda edición, de 1751, ha sido reimpresa en AA XXVII, 735-869, y la tercera, de 1763, en AA XXVII, 871-1028) e *Initia philosophiae practicae primae*, Halle 1760 (reimpreso en AA XIX, 7-91). En el caso de la metafísica, Kant echa mano de la cuarta edición de la *Metaphysica*, Halle ^{4}1757 (^{1}1739) (reimpresa en AA XVII, 5-226 y

Destacado autor del panorama de la Ilustración alemana, calificado como «wolffiano independiente»[35], Baumgarten nace en Berlín el 17 de junio de 1714 como hijo de pastor. A los tres años de edad pierde a su madre y a los ocho fallece su padre, tras haber expresado la última voluntad de que todos sus hijos varones cursasen estudios de teología en la Universidad de Halle, como él mismo había hecho[36]. Precedido de sus hermanos mayores, él mismo ingresará en otoño de 1727 en esta institución, pocos meses después de que tuviese lugar la expulsión de Wolff a instancias de los sectores pietistas dominantes.

Es conocida su inclinación a la poesía latina, que conocía muy bien y que él mismo cultiva como poeta juvenil. En la Universidad de Halle seguirá los cursos, entre otros, de su hermano Sigmund Jakob Baumgarten, a la sazón profesor de latín en la facultad de teología. Frecuenta también los cursos de la cercana Universidad de Jena, donde tiene ocasión de escuchar lecciones sobre la filosofía de Wolff. Contagiado del espíritu del wolffianismo, estudia matemáticas, completando así el espectro de disciplinas por las que se interesa en su etapa de formación: teología, filosofía, filología y matemáticas. Aconsejado por su hermano, se inclina por la carrera docente en la facultad de filosofía. Coincidiendo con la rehabilitación de Wolff en Halle, Baumgarten ejerce explicando lógica wolffiana, así como metafísica y gramática hebrea. En septiembre de 1735 da a conocer públicamente su escrito *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, obteniendo mediante el mismo la *venia legendi* en la facultad de filosofía. Este escrito, tal vez el más conocido de Baumgarten[37], ha pasado a la historia

XV, 5-54). En el caso de la lógica recurre al *Auszug aus der Vernunftlehre* (*Extracto de la doctrina de la razón*), Halle 1752 (reimpreso en AA XVI, 3-872). Se trata del manual redactado por Georg Friedrich Meier, discípulo y amigo personal de Baumgarten, estrechamente vinculado a él en su producción intelectual, sobre todo en los temas de estética.

35. Mario Casula, *La metafisica di Baumgarten*, Mursia, Milán 1973, 14.

36. Bernhard Poppe, *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekannten Nachschrift der Ästhetik Baumgartens*, ed. Noske, Borna-Leipzig 1907, 9ss.

37. Prueba de ello es que existen dos traducciones al castellano: *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*, trad., intr. y notas de José Antonio Mínguez, Aguilar, Buenos Aires 1955, y *Reflexiones filosóficas en torno al poema*, trad. de Catalina Terrasa Montaner, en A. G. Baumgarten-J. J. Winckelmann-M. Mendelsohn-J.

de la filosofía como el acta fundacional de la estética como disciplina filosófica. Efectivamente, en este breve ensayo sobre poética, de unas cincuenta páginas, Baumgarten proclama la especificidad de una «ciencia en torno al objeto del conocimiento sensible» o «ciencia que guía la facultad cognoscitiva inferior»[38], una ciencia análoga a la lógica, la cual, en consonancia con la orientación psicologista que marca el desarrollo de esta disciplina durante la época moderna, se considera como la ciencia de la facultad cognoscitiva superior o del entendimiento. La autonomía de la estética con respecto a la lógica, reclamada por Baumgarten, ha sido vista en ocasiones como un importante antecedente de la estética trascendental kantiana[39].

En 1739 Baumgarten es nombrado catedrático en la Universidad de Francfort en el Oder. No se incorporará a su nuevo cargo hasta 1740, coincidiendo con el inicio del reinado de Federico el Grande de Prusia. Desde su cátedra imparte cursos acerca de todos los temas de la filosofía, como es habitual, pero destaca sobre todo por haber inaugurado la docencia universitaria de la nueva disciplina de la estética. En 1739 publica su *Metaphysica*, que llegará a conocer cuatro ediciones en vida del autor. Kant echa mano de la cuarta edición, que presenta una novedad digna de interés para quienes deseen estudiar la evolución del léxico filosófico: Baumgarten traduce numerosas expresiones latinas al alemán recurriendo a un sistema de notas bajo los correspondientes parágrafos; se trata de una medida didáctica en un momento en que empiezan a percibirse síntomas del abandono de la lengua latina como lengua franca universitaria. En 1763 aparece la traducción al alemán de esta obra, realizada por Georg Friedrich Meier, el principal discípulo y amigo de Baumgarten, y autor del manual de lógica utilizado por Kant. En 1750 se publica la primera parte de la *Aesthetica*, seguida de una segunda parte en 1758. En 1769, ya póstumamente, ve la luz un tratado de derecho natural (*Dictata iuris naturae ad Koeleri exercitationes iuris naturalis*), así como la *Philosophia generalis* y la *Sciagraphia encyclopaediae philosophicae*. En 1741

G. Hamann, *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la ilustración y el romanticismo*, Alba Editorial, Barcelona 1999 (edición utilizada aquí).

38. Baumgarten, *Reflexiones filosóficas en torno al poema*, § CXV, p. 77.

39. Cf. Giorgio Tonelli, *Die Umwälzung von 1769 bei Kant*: Kant-Studien 54 (1963) 369-375.

aparecen las *Cartas filosóficas de Aletheophilus* (*Philosophische Briefe von Aletheophilus*), pertenecientes al género de moda en la época, el de los semanarios morales. Las *Cartas filosóficas* sólo alcanzaron el número de 26 ejemplares, tal vez debido a que Baumgarten no hacía excesivas concesiones a la popularidad, cultivando un estilo lapidario y filosóficamente profundo[40].

Desde el punto de vista de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*), la obra de Baumgarten destaca, además de por su relación con Kant a través de los manuales, por su influencia sobre Moses Mendelsohn y Salomon Maimon[41]. En lo que se refiere a la historia de la institución universitaria, en cuyo seno se establecen vínculos entre maestros y discípulos que pueden llegar a ser significativos en el orden de la historia del pensamiento, cabe mencionar entre los discípulos de Baumgarten en Halle a Winckelmann[42].

Conocemos, a través de un testimonio directo de Kant en el *Aviso acerca de la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766*, las razones para la elección del manual de metafísica: «... al autor del manual que he elegido sobre todo debido a la riqueza y precisión de su modo de enseñar»[43]. En su escrito de habilitación *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755), Kant califica a Baumgarten de *perspicacissimus*[44]. Y finalmente, en la *Crítica de la razón pura* (A 21/B 35) hace mención de él como «el excelente analista» (*der vortreffliche Analyst*). En las lecciones de metafísica Kant suele referirse a Baumgarten indirectamente como «el autor», especialmente cuando va a formular una observación crítica a alguna doctrina. No obstante, con frecuencia encontramos también referencias a Wolff o al wolffianismo, lo que da idea de una cierta indistinción por parte de Kant entre las personalidades intelectuales de Wolff y los wolffianos. Conforme a lo dicho anteriormente, el wolffianismo representa en el panorama de la filosofía escolar de la Ilustración alemana una corriente de pensamiento progresista, que encarna el

40. Estos datos biográficos están tomados de Poppe, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, 9-27; más ampliamente Casula, *La metafisica di Baumgarten*, 69-82.

41. Poppe, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, 13.

42. *Ibid.*, 14.

43. Kant, *Aviso de I. Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766*, aquí 148.

44. Kant, *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Sonderausgabe 1983, vol. 1, 442.

espíritu de la Ilustración sobre todo frente al pietismo, en particular tras la polémica con los adeptos de esta secta que trajo como consecuencia la expulsión de Wolff de Halle[45]. «Wolffianismo» es en la época sinónimo de espíritu científico, un espíritu que pretende impregnar también a la filosofía, liberándola de las servidumbres respecto a los dogmas y a las autoridades religiosas. Por el contrario, las consignas enemigas rezan:

> ...leer filosofía wolffiana es mundano y contingente, por ello mismo peligroso, aplaudirla es humano y tentador, honrarla y defenderla es arrojar el alma al precipicio, es diabólico. ¡Que la eterna e increada sabiduría proteja a todos los piadosos de la sabiduría wolffiana![46]

Al propio Baumgarten, que pudo formarse gracias al apoyo de los pietistas, le supuso un cierto riesgo su vinculación al wolffianismo, y durante un tiempo se vio obligado a ser una especie de wolffiano clandestino o «secreto»[47]. Algunas líneas de la *Crítica de la razón pura* indican que también para Kant Wolff y el wolffianismo representaban el ideal de la cientificidad y del rigor en el pensamiento:

> Así, pues, para llevar a cabo el plan que la crítica impone, es decir, para el futuro sistema de metafísica, tenemos que seguir el que fuera riguroso método del célebre Wolff, el más grande de los filósofos dogmáticos y el primero que dio un ejemplo (gracias al cual fue el promotor en Alemania del todavía no extinto espíritu de rigor) de cómo el camino seguro de la ciencia ha de emprenderse mediante el ordenado establecimiento de principios, la clara determinación de los conceptos, la búsqueda del rigor en las demostraciones y la evitación de saltos atrevidos en las deducciones (*Crp*, B XXXVI).

Entre la pléyade de los wolffianos Baumgarten se singulariza por su interés por la estética y por su decidida vuelta a Leibniz. Como han señalado los estudios, es a él a quien le corresponde propiamente la etiqueta de «leibniziano-wolffiano»[48]. Baumgarten re-

45. Acerca de la controversia entre wolffianismo y pietismo, cf. Casula, *La metafisica di Baumgarten*, 33-42.

46. Fragmento de Johann Andreas Walters citado en Poppe, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, 8.

47. Casula, *La metafisica di Baumgarten*, 16; cf. también Poppe, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, 11.

48. Cf. Casula, *La metafisica di Baumgarten*, 22: «proprio a proposito di Baumgarten, è legitimo parlare per la prima volta di un sistema leibniziano-wolf-

cupera la monadología leibniziana, mientras que Wolff, especialmente en las obras alemanas, adopta una posición más próxima al dualismo cartesiano de la *res cogitans* y la *res extensa*, lo que le dota de recursos para desarrollar temas gnoseológicos que habían permanecido eclipsados en el pensamiento de Leibniz. Baumgarten por su parte encuentra en el pampsiquismo y en el perspectivismo monadológico los recursos necesarios para reivindicar el valor gnoseológico de las representaciones oscuras y confusas, que representan un inagotable «fundus animae»[49] a través del cual el alma representa la totalidad del universo.

Junto con la monadología, Baumgarten recupera la hipótesis leibniziana de la armonía preestablecida, una hipótesis que Wolff mantiene únicamente como respuesta plausible a la espinosa cuestión de la relación mente-cuerpo[50]. Ligada a la universal *vis repraesentativa* de todas las sustancias, Baumgarten admite la armonía universal leibniziana. Como ha señalado Mario Casula, en Baumgarten encontramos, más que un wolffiano fiel, un leibniziano fiel que ha tomado de Wolff sobre todo el rigor demostrativo que reviste la completa formulación de su sistema[51].

Entre las innovaciones más destacadas de la *Metaphysica* de Baumgarten con respecto a Leibniz, siguiendo las observaciones que Meier incorpora como comentario a su traducción de la obra al alemán, Casula consigna las siguientes[52]:

–La diferenciación del principio de razón suficiente con respecto al denominado *principium rationati*. Según este último prin-

fiano»; también p. 229, o conclusión en p. 232. Sobre el origen de esta etiqueta, cf. especialmente la nota 45.

49. Cf. Baumgarten, *Metaphysica*, § 511: «Sunt in anima perceptiones obscurae... Harum complexus fundus animae dicitur» (existen en el alma percepciones oscuras, cuyo conjunto se denomina fondo del alma), en A. G. Baumgarten, *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, ed. de Hans Rudolf Schweizer, ed. Felix Meiner, Hamburgo 1983, 4. Con buen criterio la *Akademie-Ausgabe* ha separado los parágrafos correspondientes a la psicología empírica de la *Metafísica* de Baumgarten (§§ 504-699) editándolos en el AA X, 5-54, acompañando a las *Reflexiones de Antropología*, aquí p. 6.

50. Cf. Wolff, *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre así como sobre todas las cosas en general (Metafísica alemana)*, ed. de Agustín González Ruiz, Akal, Madrid 2000, §§ 761-845, p. 246-267, aquí especialmente § 765, p. 248s. La discusión de la hipótesis de la armonía preestablecida constituye uno de los temas fundamentales de la «psicología racional» del sistema wolffiano de la metafísica.

51. Cf. Casula, *La metafisica di Baumgarten*, 22.

52. Cf. *ibid.*, 21ss.

cipio, todo ente, es decir, toda mónada, tiene su razón en un ente precedente, siendo a la vez razón (*ratio*) de un ente sucesivo. El principio de razón así formulado establece el enlace racional necesario entre todas las mónadas: toda mónada es *ratio* de la siguiente y *rationatum* de la precedente. A la vez justifica la universal capacidad representativa de la mónada, lo que supone la recuperación de la hipótesis de la armonía preestablecida en toda su amplitud[53]. La armonía universal constituye una pieza fundamental de la *cosmologia* de Baumgarten en el apartado titulado *commercium substantiarum mundi*[54].

–El desglose y análisis del principio de los indiscernibles, considerado en sentido lato como negación de la total identidad y en sentido estricto como negación de la total similitud entre dos cosas.

–La ampliación del análisis y la diferenciación de las facultades del alma (psicología).

–La mayor claridad en la definición de los conceptos. Destaca en particular la definición de la noción de existencia como *omnimoda determinatio*, frente a la concepción wolffiana de existencia como *complementum possibilitatis*, algo más difusa.

–El análisis de los milagros, que se extiende a lo largo de más de veinte parágrafos de la cosmología.

Kant alababa de Baumgarten sobre todo la agudeza analítica de sus definiciones, y efectivamente, un simple vistazo al índice de la *Metaphysica* pone de manifiesto la capacidad del autor para elaborar distinciones conceptuales profundizando en el análisis lógico de los conceptos ontológicos fundamentales, lo que recuerda a la forma de proceder kantiana en la deducción metafísica de las categorías. Así, por ejemplo, la parte de la metafísica correspondiente a la ontología aparece dividida en dos capítulos, el primero denominado «prolegomena ontologica»[55] y el segundo y fundamental denominado «tractatio de predicatis entium»[56]. Sorprende en este segundo apartado la organización de los diferentes tipos de predicados conforme a criterios que parecen encerrar reminiscencias de las distinciones kantianas entre análisis y síntesis, así como de los criterios clasificatorios de la tabla de los juicios. Baumgarten divi-

53. Cf. *ibid.*, 23 y 232.
54. Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 448-465, p. 119-123.
55. *Ibid.*, §§ 4-6, p. 23s.
56. *Ibid.*, §§ 7-350, p. 24-103.

de los tipos de predicados en general en «internos» y «externos o relativos». Los primeros los subdivide en «universales» (*possible, connexum, ens, unum, verum, perfectum*) y «disyuntivos» (*neccesarium et contingens, mutabile et inmutabile, reale et negativum, singulare et universale, totale et partiale, substantia et accidens, simplex et compositum*). Los segundos en «idéntico y diverso», «simultáneo y sucesivo», «causa y causatum»[57]. La reelaboración kantiana de estas clasificaciones la encontramos en la «Anfibolia de los conceptos de reflexión» de la *Crítica de la razón pura* (A 260-292/B 316-349)[58].

Teniendo en cuenta que, como ha señalado Max Wundt, estas clasificaciones de los predicados se encontraban ya en los manuales escolásticos, y que Baumgarten convierte la doctrina de los predicados del ente en parte fundamental de su ontología, es posible afirmar con Wundt que Baumgarten constituye un puente entre la escolástica y Kant[59]. La vinculación de Baumgarten con Leibniz adquiere así un nuevo matiz. Tal vez la gran diferencia entre Leibniz y Baumgarten resida en que, mientras el primero bosqueja su metafísica en estrecha relación con sus propios descubrimientos en el campo de la ciencia, tanto física (noción de fuerza, *Kraft*), como matemática (cálculo infinitesimal), Baumgarten, que da la espalda a los desarrollos de la ciencia moderna[60], echa mano de viejas doctrinas metafísicas con el fin de clarificar a Leibniz.

57. *Ibid.*, *Synopsis*, p. 19s.

58. Las relaciones entre la anfibolia kantiana y las clasificaciones de los predicados de Baumgarten ya han sido comentadas por Adickes, *Kants Systematik als systembildender Faktor*, Salewski, Berlín 1887, 112-115.

59. Cf. Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Mohr, Tubinga 1945, 221s: «So zeigt diese Ontologie manche ungewöhnliche Züge; als Brücke zwischen der Scholastik und Kant hat sie eine ziemliche Bedeutung». Acerca de las vinculaciones de la metafísica wolffiana con la escolástica, cf. Wundt, *Geschichte der Metaphysik*, Junker und Dünhaupt, Berlín 1931, 24ss.

60. La posición de Baumgarten en relación con la ciencia moderna merece un breve comentario. Baumgarten comparte el ideal wolffiano de cientificidad, que consiste en la aplicación consecuente del método matemático en todos los campos de saber. Vinculado por vocación a la poesía, cuando se embarca en el proyecto de elevar la estética al rango de filosofía rigurosa lo hace siguiendo el paradigma wolffiano, que consiste en la exposición de los conceptos y las definiciones de la estética conforme al método matemático. Tanto para Baumgarten como para Wolff, «filosofía rigurosa» según el método es sinónimo de «ciencia», lo que nos lleva a concluir que el poeta que fue Baumgarten intentó realizar su aportación original a la ciencia precisamente con la elaboración de la estética: un intento de cobijar bajo el método la verdad poética y de mantener así la unidad del saber, muy lejos todavía del profundo debate acerca de la posibilidad o imposibilidad de dicha unidad

Tampoco Wolff, que se dedicó con gran interés a la matemática a raíz de sus contactos epistolares con Leibniz, será capaz de seguir el paso de la ciencia moderna. Si bien Kant recibe de Baumgarten y del ambiente del wolffianismo gran parte de los recursos conceptuales con los que abordar el problema de la metafísica, el problema en sí mismo surgirá en otro contexto. Para Kant, el problema de la metafísica no es otro que la inconmensurabilidad de este modelo de saber con el modelo de conocimiento que representa la física newtoniana, es decir, con la interpretación matemática y fenoménica de la naturaleza ¿Cómo cobijar el sistema de la ciencia bajo los principios universales del ser y del pensar que debe ofrecer la metafísica? Este es el problema que acucia a Kant y cuya respuesta, preparada en parte ya en la *Disertación* de 1770, llevará al abandono definitivo de los presupuestos racionalistas y a la eclosión de la filosofía trascendental[61].

6. *La metafísica del wolffianismo entre tradición y modernidad*

El principal indicio de las reminiscencias escolásticas de la metafísica, tanto en el caso de Wolff como en el de Baumgarten, se encuentra en la propia presencia de la ontología como parte fundante de todo el edificio doctrinal. Uno de los méritos habitualmente atribuidos a Wolff por los estudiosos consiste en la recuperación de la doctrina de raigambre aristótélica del *ens qua ens*, que se había quedado fuera de juego a raíz de la reformulación cartesiana del problema de la sustancia desde el punto de vista de la moderna metafísica de la subjetividad. Descartes reelabora la noción de sustancia (*res*) a partir del procedimiento de la duda metódica tomando como guía el criterio de verdad, que admite únicamente ideas claras y distintas como fundamento de la metafísica. El resultado es bien conocido: a Descartes le basta con la consideración de tres sustancias (*res cogitans*, *res extensa*, *res infinita*) que cons-

que ha tenido lugar en la filosofía contemporánea, principalmente en el marco del historicismo, la fenomenología y la hermenéutica.

61. Acerca de las relaciones entre la ciencia y la metafísica en la etapa de la *Dissertatio*, cf. María Jesús Vázquez Lobeiras, *Perspectivas sobre ciencia, conocimiento y metodología en la Dissertario de 1770*, en *Scienza e conoscenza secondo Kant. Influssi, temi, prospettive. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, ed. de Antonio Moretto, Il Poligrafo, Padua 2004, 27-59.

tituyen la totalidad del universo. La doctrina general del *ens qua ens* desaparece del programa cartesiano. Por otra parte, la orientación gnoseológica de la metafísica queda fijada en aquel famoso pasaje del «Prefacio» a los *Principios de filosofía*, en el que Descartes, valiéndose de la metáfora del tronco y de las ramas de un árbol, liga la metafísica a la ciencia en el boceto del sistema universal del conocimiento:

> ...la verdadera filosofía, cuya primera parte es la metafísica, que contiene los principios del conocimiento, entre los cuales está la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas, y la de todas las nociones claras y simples que hay en nosotros. La segunda parte es la física, en la cual, después de haber hallado los verdaderos principios de las cosas materiales, se examina en general cómo está compuesto todo el universo... Así toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física, y las ramas que salen de ese tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral[62].

Con frecuencia se cita a Wolff como el ingenio que ideó la exitosa denominación de «ontología» como designación de la parte de la metafísica que estudia el *ens qua ens*, cuando lo cierto es que el primero en utilizar el término fue Rudolf Goclenius, representante de la escolástica protestante en la Universidad de Marburgo[63]. También se atribuye a Wolff la elaboración del esquema de la metafísica que Kant somete a crítica, dividida en metafísica general u ontología y metafísica especial (cosmología, psicología, teología)[64]. De este modo las tres sustancias cartesianas habrían dado lugar en el proyecto wolffiano a las metafísicas especiales, mientras que la

62. Descartes, *Principios de filosofía*, 22.

63. Rudolf Goclenius, *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur* (1613). Con respecto al uso wolffiano del término, el precedente más importante es el de la obra del cartesiano Johannes Clauberg, *Elementa philosophiae sive ontosophia, scientia prima, de iis quae Deo creaturisque seu modo comuniter attribuntur* (1636); cf. Luisa P. Cavana, *Christian Wolff (1679-1754)*, eds. del Orto, Madrid 1995, 35: «...parece ser que Wolff se vio incitado por la lectura del escrito de Leibniz 'De primae philosophiae emendatione und die Metaphysica de ente von Clauberg' aparecido en el Acta Eruditorum de 1694, a considerar con más interés esta disciplina».

64. Aunque la obra de Wolff responde a este esquema, él no lo emplea explícitamente. En este sentido el modelo para Baumgarten, que sí lo emplea, puede haber sido el wolffiano Tümming; cf. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie*, 221.

doctrina tradicional del *ens qua ens* daría lugar a la metafísica general u ontología. No obstante, lo que convierte a la ontología wolffiana en una auténtica encrucijada entre tradición y modernidad es el hecho de que Wolff planifica la recuperación de la ontología bajo los criterios de cientificidad y rigor impuestos por Descartes a la filosofía, es decir, bajo la pauta del método matemático. Wolff restaura la ontología no como un mero residuo del pasado, sino como un *corpus* de saber que debe poder alcanzar el estatus de ciencia en la medida en que, según las consignas del método, ofrezca solamente conceptos claros y proposiciones demostradas y concatenadas lógicamente. Como indica el título de la versión latina, se trata de *ontologia methodo scientifica pertractata*.

En la *Ausführliche Nachricht von den eigenen Schriften* («Noticia detallada de los propios escritos»), Wolff da cuenta de sus intenciones en relación con la ontología. Siguiendo las máximas ilustradas que guían su tarea filosófica, se trata de ejercer, en relación con la ontología, la consigna del pensamiento autónomo, es decir «pensar por sí mismo», sometiendo a revisión una doctrina filosófica tradicional con el fin de rescatar lo que pueda haber de válido en ella:

> La ontología o ciencia fundamental (*Grundwissenschaft*) ha sido desarrollada con gran interés y la han llevado muy lejos; y ha sido despreciada por Descartes y los Modernos. Dado que a mí no me importa si algo es moderno o antiguo, si es despreciado o tomado como un valor, sino que sólo lo miro en lo que respecta a la verdad..., por eso he investigado antes la cosa misma, y llegué a una opinión más madura, independientemente de que ya en la escuela me habían enseñado a despreciar esta disciplina... finalmente llegué a la ontología para ver qué naturaleza tenía y entonces encontré que los escolásticos tenían conceptos solamente claros, pero confusos de las cosas que trataban en la ontología, y sus llamados «cánones» o doctrinas fundamentales no estaban ni probadas a partir de los conceptos ni estaban lo suficientemente determinadas... Por eso, dado que yo sabía por experiencia que se podía llegar a conceptos distintos donde los antiguos sólo los tenían confusos, por eso no dudé aquí en la ontología. Y estuve pensando cómo se podía llegar a ellos. Reconocí asimismo que esto era útil y necesario, en cuanto se tenía que extraer de ahí los primeros principios del conocimiento[65].

65. Citado según la traducción de Luisa P. Cavana en la antología de textos incluida en *Christian Wolff (1679-1754)*, 63s.

Pero la originalidad de Wolff en el tratamiento de la ontología va más allá. Tal como ha diagnosticado Gilson, su auténtico mérito consiste en que la ontología de Wolff, a diferencia de la ontología tradicional de inspiración aristotélica, ha dejado de ser ontoteología: «Fue, no obstante, el mismo Wolff el que creó una ontología sin teología, es decir, una ciencia del ser abstractamente tomado en sí, independientemente de saber si existe actualmente o no»[66]. Esta independencia en el sistema wolffiano entre ontología, como ciencia del ser en cuanto ser, y teología, como ciencia del Ser supremo, que viene a soslayar definitivamente la ambigüedad que se cernía sobre los libros de la *Metafísica* aristotélica[67], representa un rasgo decisivo que convierte a esta rama de la metafísica en especialmente apta para resistir los embates de la crítica, una vez que Kant haya logrado reformular el planteamiento de la misma bajo la óptica del idealismo trascendental. Efectivamente, la ontología es la única rama de la metafísica que sobrevive a la crítica kantiana, si bien profundamente reformada y convertida ahora en una mera «analítica del entendimiento puro» (*Crp*, A 247/B 303), mientras que las metafísicas especiales (cosmología, psicología y teología) han de abandonar después de la crítica toda pretensión de formar parte del sistema universal del conocimiento.

Tras estas consideraciones cabría introducir una especie de cuestión guía que nos proporcionase criterios para evaluar una vez más la posición de Kant en la modernidad. La cuestión sería la siguiente ¿Resulta más fácil comprender el idealismo trascendental desde la óptica de la metafísica de la subjetividad cartesiana o desde la óptica de la ontología científica wolffiana? A modo de balance preliminar cabría decir que una investigación rigurosa desde el punto de vista historiográfico del idealismo trascendental de Kant exige ambos enfoques, y que el desconocimiento de las aportacio-

66. Etienne Gilson, *El ser y la esencia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1951, 157.

67. Para Max Wundt, la tripartición de la metafísica cartesiana y por lo tanto el esquema de las metafísicas especiales estaría ya claramente prefigurado en el sistema aristotélico de las ciencias (metafísica-teología, física, psicología), cf. Wundt, *Geschichte der Metaphysik*, cit., p. 25, no obstante los libros de la *Metafísica* generan el problema de la relación entre la parte correspondiente a la ontología y las investigaciones teológicas, problema que ha llevado a interpretación de la metafísica aristotélica en general como ontoteología, cf. Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, ed. Taurus, Madrid, 1984, pp. 295-394.

nes wolffianas a la historia de la metafísica moderna supone un descuido grave tanto desde el punto de vista de la historia de las fuentes del pensamiento de Kant como desde la perspectiva de la historia del problema.

Como conclusión podemos añadir que, pese a las reminiscencias escolásticas, la metafísica de Baumgarten, como en general la de Wolff, se inscribe en la orientación gnoseológica que caracteriza a la metafísica moderna desde Descartes. La cuestión fundamental de la metafísica tradicional, es decir, la pregunta por lo que es, se aborda desde la problemática del conocimiento: «ser» equivale a «ser conocido», los principios metafísicos son a la vez principios del conocimiento de las cosas y fundamento del sistema completo del conocimiento científico. Tal como reza el título del apartado correspondiente a la ontología en la *Metafísica alemana* de Wolff, se trata «De los primeros principios de nuestro conocimiento y de todas las cosas en general»[68]. La fusión de la doctrina tradicional del *ens qua ens* y el punto de vista cartesiano se hace patente en los siguientes pasajes del *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*: «Los entes que nosotros conocemos son Dios, las almas humanas y los cuerpos de las cosas materiales»[69]; «hay también algo que es común a todo ente, que se dice tanto de las almas como de las cosas corpóreas, ya sea de las naturales o de las artificiales»[70].

En el caso de Baumgarten, la orientación gnoseológica de la metafísica se pone de manifiesto en la definición de la misma: «Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum» («La metafísica es la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano»)[71]. Cuando Kant, en la *Crítica de la razón pura*, intenta encontrar en la metafísica juicios sintéticos a priori que justifiquen la validez de esta modalidad del saber y que puedan servir como fundamento al *corpus* de conocimientos científicos, enlaza directamente con esta tradición: la orientación gnoseológica de la metafísica moderna deja una huella indeleble en la crítica kantiana.

68. Wolff, *Metafísica alemana*, 65.
69. Wolff, *Discursus*, 67.
70. *Ibid.*, 87.
71. Baumgarten, *Metaphysica*, 23.

7. *Las lecciones kantianas de metafísica: la transformación crítica del manual de Baumgarten*

Arnold Kowalewski, uno de los primeros editores de la *Metafísica Dohna*, consideraba esta lección como «el equivalente pedagógico de la *Crítica de la razón pura*»[72]. Lo cierto es que en una primera lectura, si bien resulta evidente la familiaridad con la terminología y con muchas de las cuestiones fundamentales de la obra principal de Kant, no deja de sorprender la pervivencia de ciertas doctrinas sobre las que debería hacerse notar el efecto demoledor de la crítica. No repetiremos aquí las consideraciones acerca de la doble vida de Kant expuestas anteriormente. En el caso de la lección de metafísica es posible justificar esta ambigüedad echando mano de declaraciones del propio Kant acerca de su intención de combinar la exposición dogmática y la exposición crítica de la misma. Kant no desea simplemente presentar los resultados de la investigación crítica, sino que pretende ante todo hacer patente su validez; para ello es necesario contar como contraste con la versión dogmática del sistema. Así, por ejemplo, aparece en la denominada *Metafísica Mrongovius*: «En nuestra exposición combinaremos ambos métodos, [exponer] primero dogmáticamente y luego criticar paso a paso, ya que si a la crítica no le acompaña la dogmática carecemos de piedra de toque de la verdad»[73]. Por otra parte son conocidas las afirmaciones de Kant respecto a que la *Crítica de la razón pura* no ofrece el sistema, sino la propedéutica del mismo: «...podemos considerar una ciencia del simple examen de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, como la propedéutica del sistema de la razón pura. Tal propedéutica no debería llamarse doctrina de la razón pura, sino simplemente crítica de la misma» (*Crp*, A 11/B 25)[74]. En la presente lección, Kant parece interesado en dejar constancia de la diferencia entre la exposición dogmática y la exposición crítica particularmente en el capítulo de la ontología. Así, en el § 32: «Hasta aquí hemos expuesto la ontología de manera

72. Arnold Kowalewski, *Die Philosophische Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, Georg Olms, Hildesheim 1965 (reimpr.), *Epílogo*, p. 511.

73. «Wir werden in unserm Vortrage beide Methoden verbinden zuerst dogmatisch und hernach Schritt vor Schritt critisieren, denn begleitet die Critic nicht die Dogmatic, so haben wir keinen Probierstein der Wahrheit» (AA XXIX, 1.2, 939).

74. Cf. también *Crp*, A 850/B 878.

dogmática, es decir, sin atender al origen de estas proposiciones a priori – ahora vamos a tratarla críticamente» (AA 650-651)[75].

Lo cierto es que un recorrido por los parágrafos de la presente lección kantiana nos permite matizar un tanto la afirmación de Kowalewski. En realidad no nos hallaríamos ante una versión didáctica de la *Crítica de la razón pura*, sino de todo el criticismo en su conjunto, si bien se trata de una exposición sumaria que reduce a breves resúmenes, fórmulas y frases lapidarias algunas de las doctrinas más importantes de esta filosofía. Pese a la insatisfacción que esta brevedad pueda producir, muy probablemente se halle aquí el verdadero interés de la lección, ya que nos muestra cómo Kant mismo extrae las perlas conceptuales y argumentativas de su pensamiento, aquellas que condensan el significado profundo de la reforma de la metafísica y que el pensador de Königsberg no renunció a encarecer ante su público estudiantil.

La lección consta de una «Introducción» (AA 615-621), acerca de la definición y las partes de la metafísica, seguida de la metafísica general u ontología (AA 622-656) y de la metafísica especial (AA 656-702), dividida ésta en cosmología (AA 656-670), psicología (empírica: AA 670-679, y racional: AA 679-687) y teología (natural, trascendental, fisicoteología y teología moral, AA 687-702). La psicología empírica ofrece el marco para el tratamiento del sentimiento de placer y displacer, que apunta a algunos contenidos de la *Crítica del juicio*, así como al foco de su inserción en el sistema crítico. A caballo entre la psicología empírica y la psicología racional aparece el problema de la libertad, clave de bóveda de la ética y la antropología filosófica de Kant.

El manuscrito de la lección concluye con un brevísimo suplemento, de apenas una página de extensión, que lleva por título «Ontología revisada críticamente» y que viene a representar un resumen de lo expuesto en el apartado titulado «Tratamiento crítico de la filosofía trascendental», es decir, en las cinco páginas que constituyen la versión crítica de la ontología que sigue a la exposición dogmática de la misma (AA 651-656). Cualquiera de estos fragmentos destaca por su interés desde el punto de vista didáctico, puesto que nos proporciona un extracto elaborado por el propio

75. Los fragmentos de la lección se citan siguiendo la paginación de la AA incluida en la presente edición.

Kant que bien puede ser considerado como la mejor introducción a su pensamiento.

La lección aparece salpicada de observaciones críticas al manual, algunas muy sustanciosas, que serán comentadas a continuación.

El apartado introductorio (AA 615-621) presenta nítidos paralelismos con aquellos pasajes de la «Arquitectónica de la razón pura» en los que Kant ofrece el boceto del sistema de la metafísica (*Crp*, A 837/B 865ss). Además de la conocida distinción entre la filosofía (conocimiento por conceptos) y la matemática (conocimiento por construcción de conceptos), estas primeras páginas de la lección, que traen a la memoria las últimas páginas de la *Crítica de la razón pura*, contienen algunas de las claves que permiten comprender la transformación crítica de la metafísica.

Destaca en primer lugar la necesidad de considerar el origen de los conceptos y de las proposiciones, diferenciando los de origen empírico de aquellos que no dependen en absoluto de la experiencia, y cuyo origen, por tanto, es a priori. Como señala Kant en la *Crítica de la razón pura*: «Es de la mayor importancia *aislar* los conocimientos que se distinguen de otros por su especie y por su origen, y evitar cuidadosamente que se confundan con otros con los que el uso suele combinarlos» (*Crp*, A 842/B 870). Toda ciencia se articula sistemáticamente a partir de ciertos principios, pero estos principios pueden ser empíricos sin que por ello disminuya en absoluto el rango de rigor y cientificidad. Para Wolff y Baumgarten, la cientificidad viene garantizada por la referencia última de todo sistema conceptual a la metafísica. La metafísica racionalista, ligada a la lógica, proporciona las leyes generales del pensar, a través de los principios supremos del raciocinio (identidad y no-contradicción, razón suficiente). Por otra parte, más allá de las meras leyes formales del pensamiento, la metafísica pretende establecer el fundamento de todas las ciencias precisamente a través de la ontología, que proporciona los conceptos más generales de las cosas. Se supone únicamente una diferencia de grado entre el catálogo de conceptos máximamente generales de la ontología y el conjunto de conceptos necesarios para abarcar racionalmente el mundo empírico. Kant se distancia del racionalismo escolar en este punto: los conceptos de la metafísica no se diferencian de los conceptos empíricos atendiendo simplemente a la mayor o menor generalidad, sino en virtud de su origen. Los conceptos y proposi-

ciones de la metafísica no proceden de la experiencia: son conceptos y proposiciones a priori. El sistema wolffiano, partiendo de la continuidad entre conceptos metafísicos y empíricos, podía considerar a la metafísica como el fundamento o, en palabras de Kant, como «la reina de todas las ciencias» (Prólogo a la primera edición, *Crp*, A VIII). La crítica, con la referencia preliminar insoslayable al origen de los conocimientos, parte, por el contrario, de la discontinuidad entre «metafísica» y «experiencia», discontinuidad que traerá consecuencias tan importantes como la destrucción de las metafísicas especiales o las dificultades que el Kant anciano va a encontrar para desarrollar el sistema de la metafísica a partir de los presupuestos elaborados en la crítica.

También en las primeras páginas de la lección se señala la extraordinaria importancia de la diferenciación establecida por Kant entre intuición y concepto o, lo que es lo mismo, entre sensibilidad y entendimiento. La metafísica gnoseológica típica de la modernidad, que pretende proporcionar los principios supremos del conocimiento de las cosas, ha de medirse ahora con el principio fundamental de la gnoseología kantiana, enunciado de forma lapidaria en las páginas iniciales de la lección: «Los 2 elementos de nuestro conocer son: pensar e intuir» (AA 615). Las repercusiones de la diferenciación entre sensibilidad y entendimiento se hacen patentes sobre todo en la ontología. Como Kant mismo señala, el concepto fundamental de la ontología wolffiana es el de «cosa» (*Ding*): «Toda la metafísica consistiría, entonces, {es decir, según la definición de Wolff} en el concepto de una cosa, y en el concepto de que una cosa no es una nada» (AA 615). Wolff emplea la expresión alemana *Ding* como traducción del vocablo latino *ens*. La traducción wolffiana supone una ampliación del punto de vista de Aristóteles, ya que «ente» entendido como «cosa en general» no equivaldría únicamente a la actualidad de «lo que es» (en alemán *das Seiende*), sino, en general, a lo que «es posible»[76]. Lo posible se define a través del principio lógico de no contradicción. Así, la ontología wolffiana, partiendo del análisis lógico de la noción de «cosa», ofrece el catálogo de los conceptos más generales, los cuales subyacen al conocimiento de toda cosa: posibilidad, imposibilidad, existencia,

76. Cf. Hans Pichler, *Über Christian Wolffs Ontologie*, Dürrschen Buchhandlung, Leipzig 1910, 3.

identidad, diferencia, semejanza, desemejanza, magnitud, igualdad, nada, esencia, necesidad, espacio, tiempo, lugar, movimiento, continuidad, cosa simple, cosa compuesta, acción, pasión, cambio, fuerza, causa, efecto, orden, desorden, realidad, sueño, perfección, imperfección, género, especie, relación[77]. En la versión de Baumgarten, este catálogo de conceptos máximamente generales se corresponde con el conjunto de los «Entis praedicata generaliora»: possibile, connexum, ens, unum, verum, perfectum, necessarium et contingens, mutabile et immutabile, reale et negativum, singulare et universale, totale et partiale, substantia et accidens, status, simplex et compositum, monas, finitum et infinitum, idem et diversum, simultanea, succesiva, causa et causatum, causa efficiens, utilitas, reliqua causarum genera[78].

La revisión crítica de la ontología se caracteriza por tener en cuenta la doble dimensión del conocer humano: sensible e intelectual. El elenco de conceptos de la ontología se diversifica. Espacio y tiempo se comprenden en su especificidad como representaciones sensibles puras: son intuiciones, no conceptos. Kant vierte sus críticas sobre el manual; así, en relación con el tiempo: «...éste no es ya concepto puro del entendimiento, sino la forma de la intuición interna» (AA 638); y en relación con el espacio: «...cuando quito todo lo real (objetos de los sentidos, del interno y del externo) queda tiempo y espacio. El espacio no se puede definir de otra manera, sobre esto el autor dice solamente algo muy incompleto. Su definición pasaría, si el espacio fuese un concepto del entendimiento» (AA 642).

La diferenciación entre dos dimensiones de la conciencia, sensibilidad y entendimiento, permitirá a Kant elaborar una nueva ontología diseñada a medida de la finitud humana. No se trata únicamente de «pensar» la cosa, sino de descifrar cómo es posible para un entendimiento como el humano, que se encuentra abocado a la mediación de la sensibilidad, que algo se configure como objeto de conocimiento. Diversos pasajes de la lección de metafísica atestiguan una importante variación terminológica; el concepto wolffiano de «cosa» (*Ding, ens*) cede su lugar al concepto eminentemente kantiano de «objeto» (*Gegenstand, Objekt*): «Lo primero que se

77. Wolff, *Metafísica alemana*, 64-104.
78. Baumgarten, *Metaphysica*, 24-103.

considera en la metafísica es la palabra — *objeto*, a la cual luego se *subordinan todos* los demás conceptos. Es el concepto universal, el concepto supremo de la ontología» (AA 622). Al hilo de su exposición Kant insiste una y otra vez sobre la necesidad de completar la ontología con una teoría de la sensibilidad, lo que dará lugar en la *Crítica de la razón pura* a la estética trascendental: «En la ontología, por tanto, trataremos acerca de conceptos puros a priori, y de la intuición pura a priori. Lo uno nunca puede producir conocimiento sin lo otro» (AA 622). O también: «Que un objeto del pensamiento sea realidad o negación, tampoco se puede pensar sin objeto de los sentidos. {(Porque los conceptos residen en nosotros, pero sin intuición no entendemos la posibilidad.)} Así es también con el concepto de substancia, de causa. A partir del concepto solo, aunque *él* sea a priori, no se puede entender» (AA 652). Tanto la recapitulación final que lleva por título «Ontología revisada críticamente» como el apartado denominado «Tratamiento crítico de la filosofía trascendental» contienen brevísimos resúmenes de la estética trascendental (cf. AA 653ss, 703). La estética trascendental constituye la seña de identidad de la ontología crítica. La mediación sensible reduce el objeto al ámbito fenoménico; el límite crítico de la ontología se halla en que no tiene sentido plantearse el conocimiento de las cosas a través de meras determinaciones conceptuales, sin la mediación sensible: «...los fenómenos, ello es lo verdadero... Mediante la conciencia meramente intelectual no conozco nada» (AA 654). Lo que en Wolff-Baumgarten se asemejaba a un mero léxico de conceptos con sus correspondientes definiciones se convierte en Kant en una nueva tipología de representaciones (intuiciones de la sensibilidad, conceptos del entendimiento, ideas de razón) que remiten a las diversas facultades cognoscitivas humanas y sus leyes. La racionalidad dogmática aparece así articulada en atención a las diversas funciones del psiquismo involucradas en los procesos cognoscitivos. En relación con este punto conviene señalar que la presente lección de metafísica ofrece una respuesta clara a una cuestión que en la *Crítica de la razón pura* permanece un tanto velada: se trata del origen común de las facultades del psiquismo. Mientras que la *Crítica de la razón pura* presenta a la sensibilidad y al entendimiento como dos facultades irreductibles, que contienen el fundamento de lo que deba entenderse por psiquismo (*Gemüt*): «Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes funda-

mentales del psiquismo» (*Zwei Grundquellen des Gemüts*; *Crp*, A 50/B 74), la lección de metafísica remite ambas facultades a la dimensión originaria de la autoconciencia pura: «La conciencia pura se presenta ya en la lógica... Esta facultad contiene el fundamento de la diferencia de la sensibilidad y el entendimiento» (AA 671). Este pasaje de la lección parece encontrarse en directa correspondencia con aquel otro de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* en el que Kant enuncia: «El Yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones. De lo contrario sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí» (*Crp*, A B 132).

La expresión «conocimiento humano» puede considerase como sinónimo de «experiencia»; de este modo la ontología kantiana de la finitud, que tiene en cuenta la mediación sensible del concepto, puede ser definida a través de la noción de experiencia: no solamente la «cosa» ha pasado a ser «objeto», sino que «objeto» es ahora, con mayor precisión, «objeto de la experiencia». La noción de experiencia sirve, además, como criterio para delimitar la frontera entre la metafísica general u ontología y las metafísicas especiales: «...la *ontología* presenta solamente aquellos objetos a los cuales un objeto de la experiencia puede ser adecuado. Pero la razón intenta ascender aún más alto, hasta lo suprasensible {esto ocurre en la cosmología y en la teología}» (AA 617)[79].

Aunque la lección contiene desarrollos de cosmología, psicología racional o teología, ya hemos señalado anteriormente que únicamente la ontología sobrevivirá los embates de la crítica, transformada, eso sí, en ontología de la experiencia, o en tratado acerca del objeto como objeto de conocimiento. En algunos pasajes de la lección Kant identifica la ontología con la filosofía trascendental: «Ontología es la ciencia que contiene conceptos a priori para el conocimiento de las cosas. Se la llama también filosofía transcendental» (AA 617). Todo parece indicar que la pretensión wolffiana de elevar la ontología a rango de ciencia parece haber llegado a feliz término con Kant. No obstante, también en este punto es preci-

79. Acerca de la identificación de la ontología con la problemática de la experiencia, cf. Vázquez Lobeiras, *Immanuel Kant: el giro copernicano como ontología de la experiencia*, en Endoxa, Kant (Series Filosóficas n.º 18), UNED, Madrid 2004, 69-93.

so señalar importantes diferencias entre el planteamiento de Wolff y el de Kant. Para Wolff, la cientificidad de un *corpus* de saber se cifraba en la aplicación del método matemático. Kant, como ponen de manifiesto las primeras páginas de la lección, ha elaborado un nuevo criterio para diferenciar las matemáticas de la filosofía. No es de extrañar que en todos los pasajes en los que Kant se ocupa de la definición de la filosofía, le veamos echar mano una y otra ver de la diferenciación con respecto a la matemática[80]. Lo que para nosotros se ha convertido en un tópico básico para la comprensión y la exposición didáctica del pensamiento de Kant constituyó en su época una verdadera revolución: el abandono del método matemático como fundamento de la racionalidad de la filosofía en general y de la metafísica en particular. La matemática no puede ofrecer el modelo de la racionalidad analítico-discursiva característica del planteamiento de Wolff, precisamente porque la matemática no es pensamiento conceptual, sino conceptual-sensible. Kant sustituirá la pauta del método matemático por la de la lógica, que constituye una vez más, como en el caso de Aristóteles o de Leibniz, una guía renovada para la investigación de la racionalidad. Pero pese a que la matemática no puede ofrecer el modelo para el raciocinio analítico-discursivo, sí puede, por el contrario, convertirse en modelo para el conocimiento a priori. En la medida en que los conocimientos de la metafísica deben ser conocimientos a priori, encuentran en la matemática la primera señal de su posibilidad efectiva. Numerosos pasajes, tanto del legado manuscrito como de la *Crítica de la razón pura*, ponen de manifiesto que la investigación del estatuto epistemológico de la matemática corre pareja a la investigación de la posibilidad de la metafísica. La lección de metafísica de la que nos ocupamos recoge en una brillante sentencia la clave de la gnoseología kantiana. La ontología de la experiencia kantiana, que justifica la posibilidad de una ciencia de lo sensible, supone una inversión del platonismo. En palabras de Kant: «*Sensibilium non datur scientia* era un principio de Platón — pero si con esa palabra nos referimos sólo a fenómenos, el principio es erróneo» (AA 618-619). En esta inversión del platonismo, la nueva concepción de la matemática como ciencia de lo sensible puro es una pieza clave.

80. Cf. *Crp*, A 712/B 741ss y A 837/B 865; cf. también *Lógica*, 91; en la presente lección de metafísica AA 616.

Esta nueva concepción se plasma por primera vez en la *Dissertatio* de 1770. La estética trascendental kantiana aparece desarrollada completamente en este escrito, así como la nueva concepción de la matemática como ciencia de lo sensible puro: «Según esto la matemática pura, que expone la forma de todo nuestro conocimiento intuitivo y distinto... Así pues, se da ciencia de lo sensible (*sensualium itque datur scientia*)»[81].

La nueva concepción de la matemática como ciencia de lo sensible puro actúa como un potente resorte de apoyo que invita a la ulterior investigación acerca de la posibilidad de conocimientos puros en metafísica:

> Las matemáticas ofrecen el más brillante ejemplo de una razón que consigue ampliarse por sí misma, sin ayuda de la experiencia. Los ejemplos son contagiosos, en especial de cara a una facultad que de modo natural se precia de poseer en un caso la suerte que ha tenido en otros. En su uso trascendental, la razón espera, pues, conseguir extenderse con la misma solidez con que lo ha hecho en las matemáticas (*Crp*, A 713-714/B 741-742).

La demostración de la posibilidad de conocimientos a priori en la metafísica constituye la piedra de toque de todo el sistema crítico. Este tipo de conocimientos procederá, como en el caso de la matemática, de la síntesis pura entre las representaciones intelectuales y sensibles puras. Kant llega a la conclusión de que la síntesis pura es posible en el capítulo de la investigación trascendental que conocemos como la «deducción trascendental de las categorías» (*Crp*, A 84-130/B 116-169). En la lección de metafísica Kant se limita a presentar los resultados de la deducción en unas breves líneas:

> Ahora vamos a tratar de los conceptos universales del entendimiento. Los llamamos categorías. Residen independientemente de toda experiencia a priori en nuestra razón. Tenemos también intuiciones formales puras. Estas son las representaciones de espacio y tiempo. Ambas enlazadas suministran todo el conocimiento a priori, pues a ellas les aplicamos los conceptos formales puros (AA 626).

La brevedad de Kant en este punto es un argumento más a favor de la idea de que su intención no era reproducir en el aula los veri-

81. Kant, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*, ed. bilingüe de José Gómez Caffarena, CSIC, Madrid 1996, 16.

cuetos de la investigación trascendental, sino únicamente exponer sus resultados fundamentales.

Una vez abandonado el método matemático como modelo de la cientificidad, la validez de la ontología, así como de las restantes partes de la metafísica y de todo *corpus* de saber en general, se mide ahora en atención a la posibilidad de juicios sintéticos a priori. La denominada por Kant *crux philosophorum* (AA 650) ofrece ahora el nuevo criterio de cientificidad. Así, en el caso de la ontología,

> Lo que interesa aquí es: 1), cómo surgen los conceptos a priori 2), cómo son posibles las proposiciones sintéticas que tenemos en la ontología. De esta manera, por tanto, trataremos ahora la ontología críticamente (AA 651).

8. *La raigambre antropológica de la metafísica*

La crítica kantiana señala un cambio de época en la historia del pensamiento y de la cultura, y en numerosas ocasiones ha sido vista como la expresión más elevada del espíritu de las luces. Hemos comprobado cómo Kant toma el relevo de Wolff a la hora de intentar elaborar una metafísica de rango científico, pero el interés que subyace a esta cuestión va mucho más allá de las preocupaciones epistemológicas. La metafísica ostenta la pretensión de proporcionar conocimientos que sirven como instancia sancionadora tanto de las creencias religiosas como del orden moral. Poner en cuestión la metafísica significa al mismo tiempo poner en cuestión estos pilares fundamentales de la vida humana. La crítica de la metafísica adquiere así la dimensión de una auténtica y radical crítica de la cultura. Las consecuencias son de todos conocidas: el papel sancionador de la metafísica dogmática es sustituido por el nuevo espacio creado por la razón crítica. Pero la razón crítica se caracteriza por la conciencia de la finitud. En relación con las cuestiones últimas de la metafísica, relativas a la existencia de Dios o a la inmortalidad del alma, es una razón autocontradictoria e indecisa. Sin embargo esta misma indecisión –la incapacidad de la razón para dar una respuesta definitiva a cuestiones del máximo interés para el género humano– sirve para preservar una posible respuesta que se sitúa en un orden diferente al de la evidencia empírico-demostrativa de las verdades científicas. En este terreno no es posible for-

mular juicios sintéticos a priori, pero, sin embargo, es posible pensar. A través del pensamiento –del ejercicio de la racionalidad– se hace posible una respuesta de carácter no cognoscitivo: una respuesta moral y religiosa, que Kant no excluye, sino que, al contrario, encarece, tanto en la *Crítica de la razón pura* como en la lección de metafísica. Recordemos la famosa sentencia del «Prólogo a la segunda edición» de la *Crítica de la razón pura*: «Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*» (*Crp*, B XXX). El resultado positivo de la crítica consiste en que, al eliminar la posibilidad de la metafísica como ciencia, cierra el paso a las metafísicas ateas o materialistas que aventuraban respuestas en este terreno: «...y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad» (*ibid.*).

Según Arnold Kowalewski, es precisamente la preocupación teológico-moral de Kant la que explica la pervivencia en la lección de residuos de la metafísica dogmática, especialmente en el apartado de teología[82]. Los restantes apartados de la metafísica especial, tanto la cosmología como la psicología, muestran con toda nitidez la huella de la crítica. Así, al hilo del tratamiento de las antinomias en la cosmología, podemos leer: «Solamente la moral nos enseña que somos libres, esto no puede [enseñárnoslo] ninguna experiencia» (AA 661). O en la psicología racional: «Algo suprasensible que no es transcendente, son nuestras acciones libres... en nosotros reside algo suprasensible — la libertad» (AA 683); «podemos refutar todas las objeciones contra la afirmación de una vida futura, pero sólo podemos desarrollar una demostración en su favor, la moral-teleológica» (AA 688-689). O en la teología moral: «Concebimos a Dios como la moralidad personificada... Dios no puede ser ofendido, por consiguiente tampoco castiga» (AA 700); «el verdadero temor de Dios y [el verdadero] honor [de Dios] es el respeto y la observancia de sus mandamientos» (AA 702).

La lección subraya en varios pasajes la idea de que el interés por lo suprasensible es consustancial a la razón humana. La meta-

82. Cf. Kowalewski, *Die Philosophische Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, 511; acerca de lo que Kowalewski denomina la «seelsorgerische Tendez» de Kant, cf. 512.

física, aunque desaparece como ciencia, no puede erradicarse de la cultura, puesto que se encuentra anclada en la razón humana:

> La metafísica es *indispensable* para el hombre, *porque por medio del conocimiento empírico* él obtiene siempre sólo *algo condicionado*, pero quiere llegar también a lo *incondicionado*. Esto es siempre suprasensible. Por tanto, el fin de la metafísica es el conocimiento de lo suprasensible. — Aquí ya no es la experiencia la piedra de toque del éxito o del fracaso (AA 620-621).

El avance hacia lo incondicionado en el campo del conocimiento no encuentra nunca una plena satisfacción: lo suprasensible no se pone nunca al alcance de la razón teórica. La razón práctica, por el contrario, se hace patente y se justifica desde el ámbito de lo suprasensible. Al avanzar por encima de lo sensible, la razón práctica se reconoce a sí misma como libertad, el hombre se comprende a sí mismo como un agente moral. La razón práctica se convierte de esta manera en la depositaria del auténtico interés metafísico de la razón:

> Si la intención de la metafísica fuese solamente especulativa, nunca se la habría elaborado, pues por esa vía no podemos obtener conocimiento alguno, al contrario, limitación, y límites que no podemos sobrepasar. Por tanto, para conocer *aquello* que es objeto de los sentidos nunca se tuvo estímulo para la metafísica. Este interés ella lo adquirió porque sobrepasó los límites de la sensibilidad. Puede elevarse por sobre los objetos de los sentidos, *no con intención especulativa*, pero sí con *intención práctica* (AA 618).

En conclusión, el procedimiento del autoexamen de la razón finita que Kant promueve en la crítica pone al descubierto, por una parte, una dimensión trascendental de la racionalidad, patente en una ontología de nuevo cuño, que explicita las implicaciones de la racionalidad en los procesos gnoseológicos y en la propia constitución del objeto de conocimiento; y por otra parte, a través de la crítica se evidencia con toda nitidez una dimensión genuinamente metafísica (suprasensible) de la razón, ligada al interés moral. La pregunta acerca de la cientificidad de la metafísica se ha saldado con una respuesta negativa: la metafísica no es ciencia, no pertenece al campo de la experiencia ni nos proporciona conocimiento alguno acerca de la naturaleza. Pero el valor que la metafísica sacrifica en relación con la ciencia lo recupera con creces desde el punto de vis-

ta de la antropología filosófica. A través de la metafísica el ser humano alcanza su pleno autoconocimiento: dotado de una razón que le proporciona un impulso incesante hacia lo suprasensible, la reflexión crítica acerca de la metafísica hace ver al hombre que su ser no se agota con la inserción en los mecanismos de la naturaleza.

En los albores del siglo XXI la ciencia continúa su imparable progreso. Cada vez son más los aspectos de la vida humana que se someten al control de la racionalidad científica: desde la alimentación hasta la reproducción, pasando por la salud y el bienestar. En general, el ser humano tiende a enlazar con el progreso científico toda esperanza de un futuro mejor para la humanidad. En un contexto semejante, el mensaje kantiano mantiene un vivo eco que no debe ser ignorado. Kant nos enseña que las cuestiones morales, incluso las que surgen como dilemas éticos provocados por el mismo progreso científico, no pueden ser decididas desde la propia ciencia. El «¿qué debo hacer?» o «¿qué debemos hacer?» es un asunto sobre el que tiene competencia únicamente la razón práctica. La respuesta a esta cuestión es asunto de la libertad humana. El hombre científico debe callar cuando toma la palabra el hombre moral.

Del mismo modo, Kant nos recuerda que por mucho que la racionalidad científica tienda a converger con las cuestiones acerca del sentido último de la existencia humana y persiga aquí respuestas definitivas, no está a su alcance proporcionar dichas respuestas. Kant nos invita a reconocer los límites de la ciencia y, a la vez, a mantener vivo el pensamiento metafísico, irreductible por principio a los cánones científicos. Renunciar a la metafísica es renunciar al ejercicio de una de las dimensiones de la racionalidad humana. En palabras de Kant:

> La metafísica no puede terminar nunca, pues siempre debe ser importante, para el hombre, su destinación futura... (AA 690-691).

ÍNDICE DE NOMBRES

Los números remiten a la paginación de la edición académica (Ed. Acad.) que figura en los márgenes de nuestro texto. Las palabras alemanas se transcriben en la ortografía moderna. Se añaden las palabras latinas cuando figuran en el texto.

Anaxágoras: 696.
Antiguos, los: 635, 693.
Aristóteles: 619, 620, 696, 694.
  Escolástica aristotélica: 631.
  Las categorías según A.: 634, 652.

Berkeley: 680.
Buridan: 678.

D. (¿Dietz, H. J.?): 679.
Demócrito: 664.
Descartes, Cartesius: 664, 665, 666 (?), 680, 686, 690.
Dippel. Dippelianismo: 700.
Duns Scotus: 636.

Epicuro: 619, 664.

Ferguson: 688.
Fordon (?): 688.
Fordyce (?): 688.

Indios (*Indier*): 689.

Kant: 613, 643.

Leibnitz: 665, 637, 692, 693.
  Proposición lebniziana: 645.
  Armonía preestablecida: 665.
Locke: 620, 683.

Malebranche: 665, 666, 690.

Newton: 665.

Phalaris: 683.
Pirrón. Pirronismo: 619.
Platón: 618, 619, 620.

Reimarus: 697.

Sócrates: 696.
Spinoza. Spinozismo: 698, 699, 663, 638, 666, 692, 694.
Swedenborg: 689.

Tomás de Aquino: 636.

Wolff: 615, 674.

ÍNDICE ANALÍTICO

Abismo, *Abgrund*, *abyssus*. El a. de la composición y de la división: 661, 662.

Abuelo, *Großvater*. Fundamento suficiente del nieto: 628.

Accidente, *Akzidenz*, *accidens*: 638, 639. Sólo los a. sufren mutaciones: 647. Sólo conocemos los a., no la substancia: 671, 672.

Acción, *Handlung*, *Wirkung*, *actio*. Variedades de la a.: 640. A. recíproca (*Wechselwirkung*): 640. A. a distancia: 641. La a. pertenece a la espontaneidad: 654, 682. A. libre: 660, 683; a. libres y responsabilidad del Creador: 699, 702. A. voluntaria: 678. A. sometidas a necesidad natural: 682. A. del alma sobre el cuerpo: 686. A. de la mente implican el cuerpo: 686.

Afección: 654.

Agua, *Wasser*. El a. no es elemento: 664. Los elementos de que está compuesta el a.: 664. A. fuerte (*Scheidewasser*): 664.

Aire. Puede ocupar el lugar de otras cosas: 646. A. vital (oxigeno): 664. A. combustible (hidrógeno): 664. La fuerza elástica del a.: 671.

Alma, *Seele*, *anima*. A. del mundo: 695, 667. Doctrina del a. (Psicología racional): 656, 670, 679ss. No podemos demostrar que el a. sea simple: 664. El a., principio de vida: 671, 679, 681, 685. Substancia que es objeto del sentido interno: 671. Fuerza de representación: 671. Dos determinaciones del a.: 672. El tratado de D. sobre la comunidad del a. y el cuerpo: 679. Tenemos escaso conocimiento empírico del a.: 679. *Anima*, sujeto de la sensación: 680. *Animus*, mente, sujeto de los pensamientos: 680. Partes de la ciencia del a.: 680. El a. es substancia simple: 684. El a. y la materia: 682. El a. y su libertad: 682 (fatalismo). Tres a.: vegetativa, sensitiva, racional: 683. Vida es enlace de a. y cuerpo: 683, 685. Espíritu pensante en conexión con un cuerpo es a.: 683. En nuestro cuerpo hay un a.: 681, 685. Comunidad de a. y cuerpo: 684s. El a. no to-

ca al cuerpo: 664. El lugar del a. en el cuerpo: 685, 686. El noúmeno que influye sobre el a.: 685. El a. y el espacio: 685. El a. actúa sobre el cuerpo humano: 685. El a. y la muerte; perduración del a. después de la muerte: 686. Sueño del a.: 689. El a. es consciente de sí: 689. A. con conciencia: 690. Origen del a.: 684. Transmigración de las a., metempsicosis, metamorfosis: 689. Los animales tienen a.: 681, 690, 689. El alma animal: 690.

Analogía, *Analogie*. Definición: 695-696. Principio de las a.: 655. Demostración de la vida futura por a.: 687-688.

Ángel, *Engel, angelus*. Demonio bueno: 667. Á. exterminador (*Wügeengel*): 668.

Animal, *Thier*. A. es algo corporal que vive: 679. El a. tiene un alma: 681, 689. Vida animal: 689. Los a. no tienen conciencia: 689, 690. Los a. siguen las leyes de la imaginación: 690. Instinto animal: 690. Alma animal: 690.

Anticipación, *Anticipation*. Principio de las a. de la percepción: 655.

Antinatural, *Widernatürliche*. Lo a., parte de la cosmología: 667.

Antinomia, *Antinomie*: 620, 656. A. matemática y dinámica: 658. Resolución de la a.: 659. A. de la síntesis dinámica: 660.

Antropología, *Anthropologie*. Es doctrina empírica del alma: 670. La pasión es tema de la a.: 679.

Apariencia, *Schein*: 639, 654. No es lo mismo que fenómeno: 704, 654.

Apercepción, *Apperception*. A. pura y empírica: 654, 704. A. pura, intelectual: 670, 704. A. empírica, conciencia de la propia existencia por el sentido interno: 673, 704.

Apetito, *Begierde*. Representación que es causa de la producción de un objeto: 675. A. vacíos son deseos o anhelos: 676.

Aptitud, *Anlage*. Las a. deben ser proporcionales a la posibilidad de su aplicación (principio de que nada es en vano en la naturaleza): 687, 688. A. de las formas para fines (*Zweckmäßigkeit*): 696 (cf. Conformidad a fines).

Arbitrio, *Willkür, arbitrium*: 676, 677. A. bruto y a. libre: 677, 683. A puro y a. afectado: 677. El libre a. puro es el determinado por la representación de la ley: 677. Motores del a.: 677. Facultad del a., grado máximo de la libertad: 677. A. libre es lo mismo que voluntad: 677.

Armonía. A. de substancias: 665. A. preestablecida: 666.

Ateísmo, *Atheism*, *Ohngötterei*. El a. y sus variedades: 691, 692. A. negativo: 698.

Átomo, (*das*) *Untheilbare*, *Atom*, *atomus*: 664, 668.

Atributo, *Eigenschaft*, *attributum*. Definición y variedades: 629. A. de Dios: 698.

Axioma, *Axiom*. A. de la intuición: 655, 704.

Azar, *Ohngefähr*, *Zufall*, *casus*. El a. es incompatible con la ciencia de la naturaleza: 660. En el mundo no hay a.: 661, 663.

Bello, (*das*) *Schöne*. Definición: lo b. es lo que place ya en la mera reflexión aun sin concepto: 676. Origen de lo b.: 675. Fundamento de lo b. en la concordancia de sensibilidad y entendimiento: 675. Lo b. difiere de lo agradable: 676. Lo b. y lo bueno: 676.

Bien, *Gut*, *bonum*. El b. supremo: 699, 690, 701. El *summum bonum*: 635, 690, 697. Causa del b. supremo es Dios: 690.

Bienaventuranza, *Seeligkeit*. Satisfacción con la propia moralidad: 689.

Cantidad, *Quantität*, *quantitas*. Definición: 630, 636. C. infinita: 637. La c. debe distinguirse del número: 636. C. de la cualidad es el grado: 643. La función judicativa de la c.: 652. C. intensiva y extensiva: 655.

Capacidad, *Fähigkeit*. Se distingue de facultad: 674.

Categoría, *Kategorie*. Conceptos a priori, elementos del conocimiento: 621. Conceptos universales del entendimiento. Definición y clasificación: 626. Funciones del juzgar: 626, 652, 703. C. de la cantidad: 631. C. de la modalidad: 633. Las c. según Aristóteles: 634, 652. Tabla de las c.: 652. Las c. y el conocimiento: 652. Origen de las c.: 652. Las c. no explican la existencia de la substancia: 699.

Causa, *Ursache*, *causa*: 638. Principio de causalidad, variedades de c. (c. media, eficiente, instrumental, suficiente, deficiente, positiva, negativa, primera, segunda, etc.): 647-650. Definición: relación según la cual se piensa la existencia efectiva de una cosa según una regla constante: 647. C. es lo que contiene el fundamento de la existencia: 647, 648. Concausas (*Mitursachen*): 648. Variedades de concausas: 649. C. eficiente: 649. No hay acontecimiento sin c. (no hay azar, *casus*): 663. C. ocasionales: 666. No podemos percibir una c.: 673. C. y motivo (c. impulsiva del arbitrio): 677. No hay

homogeneidad de c. y efecto: 685. Dios como c. del mundo: 696. C. de una substancia: 699.

Causalidad, *Kausalität*: 648, 655. Principio de la c.: 647, 704. No hay azar: 663. C. y libertad: 663. Falsa c. (*post hoc ergo propter hoc*): 673. C. de las representaciones: 675. Heterogeneidad de causa y efecto: 685.

Cerebro, *Gehirn*. El c. como sede del alma: 685, 686.

Certeza, *Gewißheit*. C. apodíctica: 623.

Cielo, *Himmel*: 689.

Ciencia, *Wissenschaft*. Clasificación de las c.: 616. La c. de la naturaleza no admite el azar: 660. C. de Dios: 691.

Coacción, *Necessitation*, *Zwang*, *necessitatio*: 678.

Color, *Farbe*. No se puede representar un c. a priori: 653.

Commercium (cf. Comunidad). Definición: 638. Es una variedad de la acción: 640. El principio del c.: 655. C. y simultaneidad: 655. El c. es influjo: 665. C. de las substancias: 665, 666. C. ideal y c. real: 666. C. de alma y cuerpo: 684, 685. Cf. Influjo, Nexo, Comunidad.

Complacencia, *Wohlgefallen*, *complacentia*. Divisiones de la c.: 675. Placer que surge del libre juego de la imaginación: 676.

Composición, *Zusammensetzung*, *Composition*, *compositio*. Cómo conocemos la c.: 632. C. material, substancial, ideal: 641. No todo enlace es c.: 642. Antinomia de la c. y la división: 659.

Comunidad, *Gemeinschaft*. C. de alma y cuerpo: 679, 684, 685. Principio de c.: 704, 655. Cf. *Commercium*, Influjo, Nexo.

Concepto, *Begriff*, *conceptus*. Elemento del conocimiento: 621. Definición: c. es representación tomada como regla: 672. Los c. son predicados de intuiciones posibles: 626. Orden en un c.: 632. C. supremo lógico: el de objeto: 636. C. supremo metafísico: el de ente realísimo: 636. *Conceptus deceptor*: 637. La lógica transcendental investiga los c. puros del entendimiento: 651. La facultad de los c.: 672. C. transcendental de la teología: 692. El c. de un ente necesario no se puede pensar: 693. Los c. de negaciones son derivativos: 693. Predicados de juicios posibles: 703. Proposiciones que se siguen de c. puros a priori: 704.

Conciencia, *Bewußtsein*. C. pura (intelectual) de sí mismo: 654, 670 (cf. Apercepción), 671. C. empírica de sí mismo: 670, 673. C. de unidad de los juicios: 671. C. de la propia existencia: 673. Defini-

ción: facultad de aprehender las representaciones de tal manera que las podamos reproducir: 674. C. de la ley moral da el concepto de libertad: 677. C. empírica del tiempo e identidad: 683. El alma animal no tiene c.: 689, 690.

Conexión, *Verknüpfung*. La c. es relación entre fundamento y consecuencia: 638. C. de substancias: 665, 666.

Conformidad a fines, *Zweckmäßigkeit*: 687, 696, 697.

Conocimiento, *Erkenntniss*. Clasificación de los c.: 615. C. en sentido estricto: 617, 618. El c. sólo es posible por conjunción de intuición y concepto: 621. Elementos del c.: 621. Investigación de la posibilidad del c.: 651, 703. Sólo cuando hay juicio hay c.: 652. Posibilidad del c. sintético a priori: 654, 704. C. dialéctico: 656. C. simbólico: 674. C. empírico del alma: 679. C. científico requiere un principio empírico: 679. La disciplina pone limitaciones al c., la doctrina lo amplifica: 679. C. negativo: 683.

Copa, *Becher*. La c. del olvido: 689.

Consecuencia, *Folge, rationatum*: 625, 638 (cf. Fundamento).

Conservación, *Erhaltung*: 702. La c. del mundo no es milagro: 667.

Contingente, *Zufällig*: 633, 647 (definición).

Continuidad, *continuum*. Leyes de la c.: 662. «In mundo non datur saltus»: 662. Espacio y tiempo son continuos: 662. C. de las formas: 663.

Contradicción, *Widerspruch*. Requiere la conjunción de afirmación y negación: 634.

Coordinación, *Coordination*. Variedad de nexo que produce el agregado: 628.

Cosmología, *Cosmologie*. Definición: 617, 657. Parte de la metafísica: 656. Contiene la somatología y la psicología: 657-690. C. transcendental: 670. C. empírica: 670. C. metafísico-dogmática: 679.

Creación, *Schöpfung*: 700, 701. La C. no es un milagro: 667. C. de la substancia: 699. C. continua (conservación): 702.

Crítica, *Kritik*. C. de la razón pura: 619. Su tarea: 621-703. Sus partes: 651. C. y ontología: 656, 703.

Cualidad, *Qualität, qualitas*: 630, 631. Cantidad de la c. es el grado: 643. La c., función del juicio: 652. C. oculta: 666, 671, 682.

Cuerpo, *Körper*. Todo c. consiste en partes simples: 659. El alma no toca al c.: 664. El c. es materia con figura: 663. Todo c. es divisi-

ble: 664. Corpúsculo (átomo): 664. Doctrina del c., física y somatología: 670. El c. y el alma: 671, 684, 685. Un escrito sobre la comunidad del alma y el c.: 679. Existencia del c.: 680. Demostración de la existencia del c. (refutación del idealismo): 681. En el c. humano hay un principio de vida: 681. El concepto de c. contiene sólo relaciones: 685. El sustrato inteligible del c.: 685. Conocemos solamente la muerte del c.: 686. C. transfigurado: 689. Resurrección del c.: 689.

Deber, *Pflicht*. Acción a la que estoy moralmente obligado: 678. Debo, por tanto puedo: 683. El mandato del d. halla su sentido en otra vida: 687.

Decreto, *Rathschluss*, *decretum*. Definición: 700. La posibilidad real es un d. de Dios: 698. D. absoluto incondicionado: 702.

Deísta, *Deist*: 691, 695.

Demonios, *Demonen*. Definición y especies: 667. Ángeles y d.: 667.

Demostración, *Beweis*. D. ontológica (argumento llamado «ontológico», demostrativo de la existencia de Dios): 692, 693. D. cosmológica (*a contingentia*) de la existencia de Dios: 692, 694. No hay d. analítica de la existencia: 693.

Depósito, *Magazin*. El conjunto de las realidades como d.: 693, 694.

Deseo, *Wunsch*. Los apetitos vacíos son d.: 676.

Destino, *Verhängniß*. No es ciega fatalidad: 663.

Determinación, *Bestimmung*, *Determination*. Definición: 628. Divisiones de la d.: 629. D. integral (omnímoda) y existencia: 630. La d. es forma: 650.

Determinar, *bestimmen*, *determiniren*. Definición: 628.

Diablo, *Teufel*. Es una idea: 700.

Diferencia, *Verschiedenheit*. D. real y d. lógica: 625. D. lógica y d. específica: 650. El fundamento de la d. de sensibilidad y entendimiento: 671.

Dios, *Gott*. Propiedades de D.: 694, 695, 698, 699. Naturaleza de D.: 698. D. como objeto de una idea: 656. D. como noúmenon: 661. Ente absolutamente necesario (antinomia): 661. Ente extramundano: 667. D. no es el alma del mundo: 667, 695. Los fines de D.: 687, 691. Sabiduría de D.: 687, 699. D. quiere siempre lo mejor: 687. D. causa del bien supremo: 690. D. objeto de la metafísica: 690. Conceptos de D.: *Ens originarium*, *ens summum*, *ens entium*,

summa intelligentia, sumo bien, Causa suprema, Creador: 691. D. tiene inteligencia y voluntad: 691, 696. Primer motor, Creador según fines: 691. Demostraciones de la existencia de D.: 692. D. como substancia: 694. D. causa del mundo: 696. Entendimiento de D.: 696, 697.

Disciplina, *Zucht*, *Disziplin*. Ciencia que pone limitaciones al conocimiento: 679.

Displacer, *Unlust*, *taedium*: 672, 673, 675, 676. No es mera carencia: 677.

División, *Eintheilung*. D. lógica y d. real: 624. D. química y d. mecánica de los cuerpos: 664.

Doctrina, *Doktrin*, *Lehre*. Ciencia que amplifica el conocimiento: 679. D. de la razón pura, sus partes: 679.

Dogmatismo, *Dogmatism*. Racionalismo dogmático: 619, 621.

Duda, *Zweifel*. D. metódica: 618.

Duración, *Dauer*, *duratio*. Definición: 638, 646. Medida de la d. es el tiempo: 646.

Efecto, *Wirkung*, *effectus*: 647-650. El e. da testimonio de la causa: 649. El e. y la finalidad: 649. El e. pertenece a la receptividad: 654. El e. no debe ser homogéneo con la causa: 685.

Egoísta, *Egoist*. Definición (solipsista): 663. El egoísmo niega la existencia del cuerpo: 680.

Elemento, *Bestandstück*. E. del conocimiento: 615. E. del mundo: 663. E. es parte simple: 664. El agua no es e.: 664.

Empaquetamiento, *Einschachtelung*. Sistema de la involución del alma: 684.

Enfermedad, *Krankheit*. La e. es antinatural: 667.

Ente, *Wesen*, *ens*. E. a se: 628. E. y existencia: 628. E. perfectísimo: 631, 697. E. realísimo: 631, 635, 636, 644, 657, 692, 693, 694. E. necesario: 633, 658, 693, 694. *Non-ens*: 635; no-ser: 694. *Ens omnimodo negativum*: 635. *Ens in potentia*: 646. E. pensante: 663, 683. E. primordial, sumo originario, *ens entium* (Dios): 691. La materia como e. originario: 691. E. libre: 702.

Entendimiento, *Verstand*. Facultad cognoscitiva espontánea: 651, 671. El fundamento de la distinción de e. y sensibilidad: 671. Facultad de las reglas: 671, 673. El e. como fundamento primero: 672. El e.,

facultad de representaciones: 672. Concordancia de sensibilidad y e., fundamento de lo bello: 675. E. de Dios: 691, 696.

Epigénesis, *Epigenesis*. Teoría acerca del origen de los seres vivientes, aquí aplicada al origen del alma: 684.

Escepticismo. E. y pirronismo: 619.

Esencia, *Wesen*. E. lógica y e. real: 629, 634. Diferencia de e. y existencia: 665.

Esfuerzo, *Bestrebung*, *conatus*. Definición: 640, 641. El placer como *conatus*: 675. El *conatus* es fuerza muerta: 676.

Espacio, *Raum*. Es intuición pura: 621, 703. Es *compositum ideale*: 641. No es *compositum substantiale*: 642. Propiedades del e.: 643. El e. es infinito: 644, 645, 703. El e. hace posibles las relaciones: 652, 666, 703. El e. no es concepto empírico: 653, 703. No es concepto intelectual: 653. No es substancia, ni accidente, ni relación: 653. Todo e. es parte de otro: 655. Hay un solo e.: 658. La antinomia del e.: 659. Continuidad del e.: 662. Si el e. se considera real, se admite el sistema de Spinoza: 666. El e. es ideal: 666. El e., determinación de la sensibilidad: 670. Las cosas en el e. son simultáneas: 673. El alma y el e.: 685. Dios está fuera del e.: 695.

Espíritu, *Geist*. Definición: 663, 683. El alma, pensada sin el cuerpo, es e.: 671. La psicología metafísico-dogmática, doctrina de los e.: 679. La psicología no puede demostrar la vida del e. sin cuerpo: 688.

Estado, *Staat*. El E. prohíbe los milagros: 668.

Estética, *Aesthetik*. E. transcendental: 703, 651, 653-654. El principio de la e. transcendental: 653.

Éter, *Aether*. Puede ocupar el lugar de una cosa: 646.

Eternidad, *Ewigkeit*: 695.

Existencia, *Dasein*, *Existenz*, *Wirklichkeit*. Posición absoluta: 629, 693. No se conoce por meros conceptos: 630, 692. No es predicado analítico: 630, 633, 693. E. efectiva (*Wirklichkeit*): 646. E. contingente: 647, 692. Síntesis dinámica se refiere a la e.: 660. Diferencia de e. y esencia: 665. La e. sometida a leyes es naturaleza: 665. La e. en el espacio o en el tiempo se conoce por los sentidos: 672. La e. de los cuerpos y la del sujeto pensante: 681. Comienzo de la e. humana: 685. Proposiciones existenciales: 630, 692, 693. Demostraciones de la e. de Dios: 692, 693, 694. La e. no es un predicado: 692. E. necesaria: 692. La e. de Dios, hipótesis necesaria: 697.

Experiencia, *Erfahrung*. El principio de posibilidad de la e.: 654, 704. Las percepciones no bastan para producir e.: 673.

Facultad, *Vermögen, facultas*. F. cognoscitiva: 703, 651, 672. Definición: 640. F. y fuerza: 640. F. cognoscitiva superior es el entendimiento: 671, 703. F. de las reglas es el entendimiento: 671. F. de intuición y f. de conceptos son dos fundamentos primeros: 672. F. de representaciones es entendimiento o sensibilidad: 672. Tres facultades en nosotros: 672. F. *fingendi*: 674. F. *characteristica*: 674. Wolff pretendió reducir las f. a la f. cognoscitiva: 674. La f. se distingue de la capacidad: 674. F. de subsumir bajo reglas: 675. F. de juzgar: 675. F. apetitiva: 649, 675, 676. Según Wolff: 674. F. apetitiva superior e inferior: 678. F. de intuiciones: 703.

Fatalidad, Schicksal, *fatum*. No hay f. en el mundo: 663. *Fatum* es necesidad ciega: 682.

Fatalismo, *Fatalism*. Refutación del f.: 682. Según el f. todo es necesidad natural: 682. F. para los cuerpos y para el alma: 682. F. teológico: 700.

Felicidad, *Glückseligkeit*. Satisfacción con objetos exteriores: 689. Fin subjetivo del hombre es la f.: 697. El bien supremo incluye la f.: 699. *Deus felix*: 700.

Fenómeno, *Erscheinung, phaenomenon*: 703, 704. No es apariencia: 704, 654. También el f. es objeto de la metafísica: 618. Objeto de la sensibilidad es f.: 651. Modo de representación que se llama f.: 653. F. en sentido físico: 654. El yo como f.: 654. Los f. no son libres: 663, 682. Un f. no es substancia, pero llamamos substancia al f.: 682.

Figura, *Figur*. Definición: 645. La filosofía que todo lo explica a partir de la f.: 664.

Filosofía, *Philosophie*. Variedades de la f.: 616. F. transcendental: 651ss (exposición crítica). F. transcendental es ontología: 679. F. mecánica: 664. F. corpuscular: 664. F. dinámica: 665.

Fin, *Zweck*: 701. Definición: 649, 650, 677. Nexo final: 650. Fin final (*Endzweck*): 650, 699, 701. Fin supremo: 697. Voluntad, facultad de los f.: 677. Los f. de Dios: 686, 687. Los f. de la naturaleza: 686, 687. Conformidad a f.: 687. El f. debe ser alcanzado en otra vida: 687.

Física, *Physik*: 664. Los métodos de la f. son mecánico y dinámico: 664. Es doctrina matemática del cuerpo (y así se distingue de la doctrina metafísica del cuerpo, somatología): 670.

Forma, *Form*. La f. y la materia: 650. La lógica estudia la f. del pensar: 651. La f. lógica del pensar: 652. F. de la experiencia son los conceptos: 673. Las f. como negaciones: 693, 694. Espacio y tiempo, f. de la intuición: 703.

Fuerza, *Kraft*. F. es relación de la substancia con el accidente: 639, 671, 674. Coincidencia de f. y facultad: 640. F. viva y f. muerta: 640. El *conatus* es f. muerta: 676. F. en la filosofía dinámica: 665. F. de atracción (gravitación): 665, 667. F. magnética: 667. F. representativa es el alma: 671, 674. F. primitiva y derivativa: 671. F. fundamental: 671, 674. Declinación de las f. de la mente: 688.

Función, *Funktion*. F. de los juicios: 652. F. del entendimiento: 627.

Fundamento, *Grund*, *ratio*: 624, 625. Relación del f. y la consecuencia: 627. Principio de razón suficiente: 627. Fundamento suficiente e insuficiente: 628. Magnitud como f. es el grado: 637, 643. F. supremo, *ens entium*: 692.

Gobierno, *Regierung*. El g. prohíbe hacer milagros: 668. El g. divino: 702.

Grado, *Grad*. Magnitud como fundamento: 637, 704. Es cantidad de la cualidad: 643. Toda realidad tiene un g.: 655.

Gusto, *Geschmack*: 672. El entendimiento y la imaginación producen el g.: 675. El placer en relación con el g. produce lo bello: 675.

Hipnopsiquita, *Hypnopsychita*: 689.

Hombre, *Mensch*. El h. como fenómeno y como noúmeno: 660, 661. En el h. hay un alma, principio de vida: 685.

Honor, *Ehre*. El h. de Dios: 702.

Idea, *Idee*: 617, 639. Concepto al que ningún objeto de experiencia puede ser adecuado: 655. Objeto de las ideas: 656. La i. de totalidad: 657. La i. del espíritu: 683.

Idealismo, *Idealism*. El idealista: 663. El i. niega la existencia del cuerpo: 680. I. transcendente, i. psicológico: 680. El i. es irrefutable como hipótesis: 680. Refutación del i.: 680, 681. Para el i., la intuición de cosas corporales es imaginaria: 680, 681. Idealismo transcendental: 682.

Identidad, *Identität*, *identitas*. No es una categoría, sino un concepto de la reflexión: 645. Variedades de la i.: total, parcial, específica,

genérica, numérica: 645. Personalidad psicológica es i.: 683. I. moral e i. teórica: 683. Para que haya vida después de la muerte se requiere que haya conciencia de la i.: 688.

Iglesia, *Kirche*. La I. invisible: 689.

Imaginación, *Einbildungskraft*. Facultad de intuición en ausencia del objeto: 672, 673. Pertenece a la sensibilidad. *Facultas fingendi*: 672, 673. I. reproductiva y productiva: 672, 673. La i. es el vicario de los sentidos: 673. I. y memoria: 674. Expectativa e i.: 674. La i. es auxilio de la *facultas fingendi*: 674. La i. sigue la ley de la asociación: 674. El conocimiento simbólico y la i.: 674. La i. y el placer no sensual: 675; y el gusto: 675. El juego de la i.: 676. La i. es esquematizadora: 676. La i. en el idealismo: 680, 681. El alma animal se guía por la i.: 689, 690.

Imperativo, *Imperativ*. El i. moral es categórico: 677.

Inclinación, *Neigung, propensio*. Se distingue de la pasión: 679.

Índole, *indoles*: 678, 679.

Infierno, *Hölle*: 689.

Infinito, (*das*) *Unendliche, infinitum*: 643-645. I. *metaphysicum*: 657, 696.

Influjo, *Einfluß, influxus, commercium*. Definición y variedades: 640, 638. I. mediato e inmediato: 641. I. de las substancias: 665. I. físico, i. hiperfísico: 666. I. ideal, i. real del alma y el cuerpo: 684, 685.

Inmortalidad, *Unsterblichkeit*. Necesidad de una vida futura por razones naturales: 688. Tema de la metafísica: 690.

Intuición, *Anschauung*. La i. es representación singular: 621. Elemento del conocimiento: 621, 651, 652. La i. es tema de la ontología: 622. Las i. formales puras: 626, son espacio y tiempo: 626, 621, 652, 703. La i. es pasiva: 651. No somos capaces de i. intelectual: 653. La facultad de la i.: 672, 703. Intuición pura: 672, 704. Axioma de la i.: 704.

Juicio, *Urtheil*. J. analíticos y sintéticos: 621. Se distingue de proposición: 622. Los j. que corresponden a las diversas categorías: 626. Los j. y las funciones del entendimiento: 627, 652. Juicio necesario: 633, 634. Sólo cuando hay j. hay conocimiento: 652. Funciones de los j.: 652. Los j. sintéticos a priori: 654. Todo j. contiene conciencia de unidad: 671.

Justicia, *Gerechtigkeit, justitia*. J. es concordancia de las consecuencias físicas con las acciones del sujeto: 700. Propiedad moral de Dios: 699. J. de Dios: 700. Variedades de j. (punitiva, pragmática, correctiva, moral, remuneratoria, vindicativa, etc.): 700.

Ley, *Gesetz*. L. moral: 661, 683, 697. La conciencia de la l. moral da el concepto de libertad: 677, 683. L. moral y milagros: 670. L. de la sensibilidad: 661. L. de la necesidad de la naturaleza: 660, 661. L. de la continuidad: 662 (lógica y física). L. de la asociación: 674. L. de la invención: 674. Sistema universal de l. morales: 677. Leyes de la posibilidad del pensamiento excluyen al materialismo: 688. Dios, rector del mundo según l. morales: 691.

Libertad, *Freiheit*: 654. Antinomia de la l.: 660, 661. Definición de l.: 660, 677, 700. Debemos admitir la l.: 663, 683. Pertenece al noúmeno y no al fenómeno: 663. L. en el juego de la imaginación: 676. L. del arbitrio: 677. El grado máximo de la l.: 677, 678. La mera conciencia de la ley moral da el concepto de l.: 677, 683. El fatalismo se opone a la l.: 682. En nosotros reside la l. suprasensible: 683. La l., tema de la metafísica: 690. L. y presciencia divina: 699, 702. L. de Dios: 699, 700.

Limitación, *Schranke, limes*. L. y negación: 635, 644. La disciplina pone l. al conocimiento: 679.

Límite, *Grenze, terminus*. El l. es determinación positiva: 644.

Lógica, *Logik*. L. transcendental: 703, 652, 653. Definición de l.: 616. La conciencia pura en la l.: 671.

Lugar, *Ort*: 645. Relación de las cosas: 646. El l. es límite y no tiene magnitud: 646. El l. del alma: 685.

Magnitud, *Grösse*: 631, 636. Tiene sus límites en el espacio y en el tiempo: 644. M. intensiva, como fundamento: 644. M. extensiva e intensiva: 655.

Mal, *Übel, Böse*. Si Dios es autor del m.: 701. M. metafísico y m. moral: 701. M. de privación: 701.

Maravilla, *Verwunderung*. Toda m. es agradable: 669. M. y milagro: 669.

Mármol, *Marmor*. Un bloque de mármol, símbolo del *ens realissimum*: 635, 693, 694.

Matemática, *Mathematik*. Definición: 616. La posibilidad de la m.: 653.

Materia, *Materie, Stoff, materia*: 650. El cuerpo es m. con figura: 663. M. en sentido transcendental y en sentido cosmológico: 663. La m. no tiene partes simples: 664. Impenetrabilidad de la m.: 671. M. de la experiencia son las percepciones: 673. M. de la perfección es el placer: 674. M. del arbitrio: 677. Una máxima libre de toda m.: 677. La m. no piensa ni representa: 681, 682. M. es agregado de substancias: 681. Los movimientos de la m. no nos dan representaciones: 682. En la m. sólo hay relaciones externas: 682. El alma, posible sustrato de la m.: 682. La m. no es principio de vida: 687. La m. como realidad: 694.

Materialismo, *Materialism*: 682, 687, no es aplicable al alma humana: 688. M. y resurrección: 689.

Mathesis. M. intensiva y extensiva: 637.

Máxima, *Maxime*. Definición: 669. La voluntad, el arbtrio y las m.: 677. La m. debe concordar consigo misma como ley universal: 677. La m. como proposición: 678.

Memoria, *Gedächtnis*. Imaginación reproductiva y m.: 674. Para que haya vida después de la muerte se requiere m.: 688.

Mente, *Gemüth, mens, animus*. Las acciones de la m. implican casi siempre al cuerpo: 686. Declinación de las fuerzas de la m.: 688.

Metafísica, *Metaphysik*. Definición: 615, 616. Partes de la m.: 617, 656, 679. La m. es inevitable: 620. M. especial: 656-702. Doctrina m. del mundo es somatología: 657, 670. La psicología racional pertenece a la m.: 670. La m. es la doctrina dogmática de la razón pura: 679. El interés de la m. reside en lo práctico: 690. La m. no acaba nunca: 690, 691.

Metamorfosis, *Metamorphose*. (Transmigración) destino del alma, en la vida después de la muerte: 689.

Metempsicosis, *Metempsychosis, Seelenversetzung*: 689.

Método, *Methode*. M. de la física: 664. El m. consiste en observación y experimentación: 679. El *Tratado del método* de Descartes: 680.

Milagro, *Wunder, miraculum*. Definición: 667. Posibilidad del m.: 667. Ni la creación ni la conservación del mundo son m.: 667. Variedades de m.: 667, 668, 669. La razón y los m.: 668. El Estado y los m.: 668. Legitimidad del m.: 669. Efecto desalentador del m.: 669.

Misticismo, *Mysticism*: 620.

Modalidad, *Modalität*. Categoría de la m.: 633. Función del juicio: 652.

Mónada, *Monade, monas*. Definición: 642. M. es substancia simple: 663. Propiedades de las m.: 664. Las m. no se tocan entre sí: 664.

Monoteísmo, *Monotheism*: 691.

Moral, *Moral*: La m. requiere la espontaneidad: 660. La m. requiere la libertad: 661. Ley moral: 661. La libertad moral, grado máximo de la libertad: 677. El imperativo moral: 677. Dios concurre a lo m.: 702.

Motivo, *Beweggrund*. En la psicología empírica no hay dos m. iguales: 678. Pugna de m.: 678.

Motor, *Triebfeder, motor*. M. del arbitrio: 677. No hay dos m. iguales en la psicología empírica: 678. Dios, primer m.: 691. Dios no tiene m. para sus acciones: 701.

Movimiento, *Bewegung, motus*. Continuidad del m.: 662. Los m. en la física atomista: 664, 665. M. y representación: 685. M. del cerebro que armonizan con el pensamiento: 685.

Muerte, *Tod*. Es separación del alma y el cuerpo: 671, 686. Final de la existencia humana: 684. Cómo conocemos la m.: 686. El alma y la m.: 686.

Multitud, *Menge, multitudo*: 636, 695, 657.

Mundo, *Welt, mundus*. El m. como substancia: 639. El m., objeto de las ideas: 656. Definición de m.: 657. Doctrina metafísica del m. es somatología o cosmología en sentido propio: 657. Momentos en el concepto de m.: 657. Posibilidad de otros mundos: 658. M. posible: 698. Hay un solo m.: 658. Las antinomias referidas al m.: 658, 659-663. M. y tiempo: 659. M. y espacio: 659ss. En el m. no hay fatalidad, ni abismo, ni salto, ni azar: 661ss. En el m. sensible no se puede pensar la libertad: 663. La formación del m. según Descartes: 664. El más perfecto de los mundos: 665. M. teológico: 665. El alma del m.: 667, 695. Milagros en el mejor de los m.: 669, 670. El otro m. y la vida futura: 689. Dios, creador del m.: 691, 696, 701. Dios, rector del m. según leyes morales: 691.

Mutación, *Veränderung*: 634, 639. Toda m. tiene una causa: 647. La m. concierne sólo a los accidentes: 647.

Nada, *Nichts, nihil*: 623, 624. Variedades de la n.: 630. N. como opuesta a realidad: 635. De la n. no resulta nada: 699.

Naturaleza, *Natur*. Principio interno de lo que pertenece a la existencia de una cosa: 695. N. es esencia real de una cosa: 629. Defini-

ción de n.: 665, 666. Conformidad a fines que se encuentra en la n.: 687. Los fines de la n.: 687. La inmortalidad basada en la n.: 688. La n. de Dios: 698.

Necesidad, *Nothwendigkeit*. Categoría de la n.: 633. N. lógica y n. real: 633, 693. N. moral: 661. Antinomia de la n.: 661. N. natural de la acción: 663, 682. N. absoluta del ser: 693. No se puede pensar el concepto de ente necesario: 693.

Negación, *Verneinung*, *negatio*. Las n. son limitaciones: 635. N. es remoción de realidad: 635. Las realidades preceden a las n.: 693. Las formas como n.: 693, 694.

Neoplatónicos, *Neu-Platoniker*: 619.

Nexo, *nexus* (Conexión, *Verknüpfung*). Definición: 648. Variedades de n.: 649, 650. *N. realis* es lo formal del mundo: 657. *N. realis* es influjo mutuo: 664. N. (influjo, comercio) de substancias: 665.

Nieto, *Enkel*: 628.

Noúmeno, *Noumenon*. Objeto que no se puede dar en la intución se llama n.: 651. El hombre como n.: 660. El n. contiene el fundamento de la libertad: 663. El n. que es substrato del fenómeno de la substancia: 682.

Número, *Zahl*, *numerus*: 636, 637.

Objeto, *Gegenstand*, *Objekt*. O. de lo suprasensible: 618. El concepto de o. es el concepto supremo: 628, 636. El o. no es cosa en sí misma: 654. La posibilidad del o. de la experiencia: 654. O. de los sentidos y o. de las ideas: 656.

Ocasionalistas, *Occasionalisten*: 665, 666.

Ontología, *Ontologie*. Revisión crítica de la o.: 703. Definición de o.: 617. Metafísica general u o.: 622, 656. Finalidad, objeto y principios de la o.: 622, 646. Crítica de la razón y o.: 656. La filosofía transcendental como o.: 679.

Opuesto, *Gegentheil*. O. lógico y o. real: 634.

Orden, *Ordnung*. Consiste en la identidad del modo de enlace: 632. El o. de la naturaleza y los milagros: 669.

Origen, *Ursprung*, *ortus*. Definición: 641. El o. no es mera mutación: 641.

Oscuridad (tinieblas), *Finsternis*. Es predicado negativo: 630. Las tinieblas, ejemplo de algo no existente: 635.

Palingenesia, *Palingenesie*: 689.

Panteísmo, *Pantheismus*: 691. El spinozismo, variedad del p.: 692.

Parte, *Theil*. Todo cuerpo consiste en p. simples: 659. Antinomias referidas a las p. del mundo: 660. Las p. constitutivas del mundo: 663. En los fenómenos no hay p. simples: 663.

Pasión, *Passion, passio*. Toda p. es a la vez acción: 640. Afecto que impide al hombre ser dueño de sí: 679. Se distingue de la inclinación: 679.

Pensamiento, (*das*) *Denken*. El p. requiere espontaneidad: 651. Acto de la espontaneidad pura: 654. La fuerza fundamental del p.: 671. Para el p. se requiere un sujeto simple: 682. La posibilidad del p. excluye el materialismo: 688.

Percepción, *Wahrnehmung*: 672. Las p. no llegan a producir experiencia: 673. La p. es una pieza del conocimiento: 673. Las p. son materia de la experiencia: 673. No podemos percibir el no-ser: 673. No podemos percibir una causa: 673.

Perfección, *Vollkommenheit*: 674. P. formal, transcendental, material: 632. P. incompatibles entre sí: 633. P. grande y pequeña: 638. Las p. divinas: 695; las concebimos por analogía: 696.

Personalidad, *Persönlichkeit*. Responsabilidad moral e identidad psicológica: 683. La perduración de la p. después de la muerte: 686, 688.

Placer, *Lust, voluptas*: 672, 673, 674, 676. Definición: 675.

Pluralidad, *Vielheit*: 631. P. de predicados enlazados es la verdad de una cosa: 631.

Politeísmo, *Polytheism*: 691, 692.

Posibilidad, *Möglichkeit*: 623. Variedades de la p.: 627. Existencia y p.: 630. Esencia y p.: 634. La p. como categoría de la modalidad: 633. P. mínima y máxima: 637. Principio de la p. de la experiencia: 654. P. de un ser realísimo: 693. P. real derivada de Dios: 698. P. del conocimiento: 703, 651.

Predicable, *Prädikabel*: 634.

Predicado, *Prädikat*. P. analítico, p. negativo, p. lógico: 628.

Prejuicio (*Vorurteil*), *praejudicium*. El p. como fascinación o embrujo: 673.

Principio, *Grundsatz, Prinzip*. Clasificación de los p. de las ciencias: 615. Principios del pensar puro: 622. Definiciones: 622. P. de contradicción: 622, 623, 624. P. lógicos de contradicción, de razón, de

disyunción (tercero excluido): 624, 632. P. de determinación: 624. P. de razón suficiente, fundamento y consecuencia: 627. P. *catholico*: 632. P. ontológicos: 704. P. de los indiscernibles: 645. P. de causalidad: 647, 704. P. de la estética transcendental: 653. P. de posibilidad de la experiencia: 654, 704. P. de la experiencia (axiomas, anticipaciones, analogías, postulados): 655, 704. P. de vida: 671, 681, 682. La razón, facultad de los p.: 674. El p. de la unidad del principio no es objetivo: 674. P. de que nada es en vano en la naturaleza: 687. P. del bien y del mal en el maniqueísmo: 692.

Propiedad, *Eigenschaft*. P. transcendentales de Dios: 694. P. naturales de Dios: 698. P. morales de Dios: 699. P. son determinaciones racionales (atributos): 629.

Proposición, *Satz*. Se distingue del juicio: 622. P. analíticas y sintéticas: 622, 651, 703. P. sintéticas a priori: 651, 703, 704. P. existencial: 630, 692, 693. La única p. existencial de Descartes: 680. P. cosmológicas: 661. La máxima moral como p.: 678. P. que se siguen de conceptos puros a priori: 704.

Psicología, *Psychologie*. Es parte de la cosmología: 617, 670. Parte de la metafísica: 656, 670. Doctrina metafísica del alma: 670. P. empírica: 656. La p. empírica como ciencia: 679. Doctrina metafísico-dogmática de los espíritus: 679. P. racional: 679-690. Resultados de la p. racional: 689. La p. no puede demostrar la vida del espíritu sin el cuerpo: 688.

Pugna (*Streit*; estar en pugna, *collidiren*), *lucta*. P. de motivos: 678. P. de razones no suficientes: 678.

Quantum: 630, 636.

Racionalismo, *Rationalism*. Divisiones del r.: 619.

Razón, *Vernunft*. R. pura y r. práctica: 668. La r. y los milagros: 668. La r. es ley para sí misma: 669. La r. busca unidad de los principios: 671. La r., facultad de los principios (unidad de las reglas): 674. La r. práctica, su uso: 683; en ella reside el interés de la metafísica: 690. Alma racional: 683. La r. humana no puede pensar el concepto de un ente necesario: 693.

Realidad, *Realität*, *Dingheit*, *Sachheit*, *realitas*. Realidad efectiva, *Wirklichkeit*. R. *noumenon* y *phaenomenon*: 634. Se opone a la negación: 634, 693, 694. Oposición de realidades: 635. La r. opuesta a la nada: 635, 694. R. efectiva (*Wirklichkeit*): 637. Toda r. tiene un

grado: 655. Lo real es sensación: 655. La totalidad de la r.: 657, 665, 694. Conjunto de todas las r. es el *ens realissimum*: 692. R. del espacio en el sistema de Spinoza: 666. Las realidades en el *ens realissimum* no se contradicen: 692. Contradicción de realidades: 693. Las r. preceden a las negaciones: 693. El conjunto de las r. como depósito: 693, 694. La r. como materia: 694.

Receptividad, *Receptivität*: 640. La facultad cognoscitiva pasiva es r.: 651, 703. La apercepción empírica es r.: 654, 704. El efecto pertenece a la r.: 654.

Reflexión, *Reflexion*: 676.

Regla, *Regel*. Un concepto es r.: 632. La r. constante en la causalidad: 647. R. universales: 702.

Religión, *Religion*. R. y milagros: 668. R. natural de Reimarus: 697.

Relación, *Verhältnis*, *Relation*. La clase de la r.: 638. La r., función del juicio: 652. R. de substancias según leyes universales es armonía: 666.

Reloj, *Uhr*. El r. como *compositum*: 641. La armonía de dos r.: 665, en el ocasionalismo y en el sistema de la armonía preestablecida.

Reposo, *Ruhe*: 646. El r. es movimiento inifinitamente pequeño: 662.

Representación, *Vorstellung*. R. sensitivas e intelectuales: 651. Lo subjetivo en la r.: 672. La fuerza representativa según Wolff: 674. Causalidad de las r.: 675. Las r. unificadas en un sujeto: 681.

Resurrección, *Resurrection*. Los que afirman la r. del cuerpo son materialistas: 689.

Sabiduría, *Weisheit*. S. en materia de arte (*Kunstweisheit*): 697. S. moral: 697. S. de Dios: 699. Ningún hombre puede comprender la s. de Dios: 687.

Sensación, *Empfindung*, *sensatio*. Lo real es s.: 655. Los sentidos subjetivos producen s.: 672. S. es lo subjetivo en la representación: 672. S. y conocimiento: 672, 673.

Sensibilidad, *Sinnlichkeit*. Definición: facultad cognoscitiva como receptividad: 651. El objeto de la s. es fenómeno: 651. Espacio y tiempo, determinaciones de la s.: 670. El fundamento de la distinción de s. y entendimiento: 671. La s. como fundamento primero: 672. Facultad de representaciones intuitivas: 672-703. Facultad de intuición e imaginación: 672. A la s. pertenecen sentidos e imaginación: 672. Concordancia de s. y entendimiento, fundamento de lo bello: 675.

Sentidos, *Sinne*. S. interno, s. externo: 672. Necesidad del s. externo (refutación del idealismo): 681. S. objetivos y subjetivos: 672. Definición: facultad de intuiciones empíricas: 672. Un solo s. interno: 672, 673. Cinco s. externos: 673. Sentido interno (definición): facultad de conciencia de la propia existencia: 673. Los s. no juzgan: 673. La imaginación es el vicario de los s.: 673. El s. interno precisa un s. externo: 681.

Sentimiento, *Gefühl*. S. de placer o displacer (una de las tres facultades del alma): 672. S. y sensación: 672. S. de placer (definición): 675.

Ser, *Sein*, *Wesen*. El fundamento del concepto de s.: 652. Ser (*Wesen*) supremo: 668. El no-ser: supresión del ente: 693.

Símbolo, *Symbol*, *symbolum*: 674. Conocimiento simbólico: 674.

Somatología, *Somatologie*: 656. Es parte de la cosmología: 657. Es doctrina metafísica del cuerpo (y así se distingue de la doctrina matemática del cuerpo: la física): 670.

Subordinación, *Subordination*. Variedad del nexo, produce el sistema: 628.

Subrepción. Vicio de subrepción: 673.

Substancia, *Substanz*. Principio de la s.: 704, 655. S. fundamentales: 615. Categoría de s.: 638, 639. La s. permanece y no sufre mutación: 647, 655, 704. Lo material del mundo son s.: 657. Las s. necesarias no tienen enlace: 658. La s. simple es la mónada: 663. El mundo está formado por s. imperfectas: 665. Posibilidad de la conexión de s.: 665. Sistema de las s.: 666. S. divina según Spinoza: 666. No conocemos la s.: 671, 672. Falsa definición de s. según Wolff: 674. Llamamos s. al fenómeno: 682. Si el alma es s. de la materia: 682. Dios como s.: 694. No podemos concebir la causa de una s.: 699.

Subsunción, *Subsumtion*. Facultad de s.: 675.

Sueño, *Traum*, *somnium*: 632. S. del alma según los hipnopsiquitas: 689.

Tacto, *Anfühlen*, *tactus*. Es un sentido subjetivo: 673.

Teatro, *Theater*. La unidad de una pieza teatral: 631.

Teísmo, *Theism*. El teísta admite la teología física: 691. T. y sus variedades: monoteísmo, politeísmo, panteísmo: 691, 692.

Teleología, *Teleologia*. T. *naturalis o supernaturalis*: 687. Sólo la t. moral puede demostrar la vida futura del alma: 689.

Teología, *Theologie*. La T. transcendental no es teosofía: 695. T. física, físico-teología (*Physiko-Theologie*): 696. T. moral (*Moral-Theologie*): 697. T. racional (definición): 617. T. natural: 656. T. metafísica dogmática es teosofía: 679. T. natural: 690. La palabra «teología» y su traducción al alemán: 691. Tarea de la T.: 691. Divisiones de la T.: 691, 692. La T. pertenece a la metafísica: 691. T. transcendental: 692ss. T. transcendental no es instrumento de conocimiento, sino regla para protegernos de errores: 692. Importancia de la T. racional transcendental: 695.

Tiempo, *Zeit*. El t. es intuición pura: 621, 652, 703. El t. es medida de la duración: 638, 646. El t. es *compositum ideale*: 641. El t. es concepto sensible y forma de la intuición: 643, 653, 654, 703. Punto del t.: 646, 681. Dimensiones del t.: 646, 681. Hay un solo t.: 653, 673. No es substancia, accidente ni relación: 653. Todo t. es parte de otro: 655. El t. no puede ser percibido: 655. Las antinomias referidas al t.: 659. No hay un comienzo del t.: 659. Continuidad del t.: 662. El t., determinación de la sensibilidad: 670. Sentido interno y t.: 673. Dios está fuera del t.: 695, 698. El t. hace posible el enlace de representaciones del sentido interno: 703.

Todo, *Ganzes*. Un t. de substancias es el mundo: 657. El t. que no es infinito: 657. Un t. de substancias necesarias no es posible: 658.

Totalidad, *Allheit, Totalität*. T. es perfección: 631. La t. absoluta, momento del mundo: 657. La t. absoluta es idea: 657.

Transmigración, *Seelenwanderung*. T. de las almas: 689.

Unicidad, *Einzigkeit*. La u. debe distinguirse de la unidad: 631.

Unidad, *Einheit*. Categoría de la u. No es igual a unicidad: 631. U. cualitativa y cuantitativa: 631, 638.

Universales, *Universalia*: 636.

Uso, *Gebrauch*. U. inmanente y transcendente del entendimiento y de la razón: 617.

Valor, *Wert, valor*. Sus variedades: dignidad y precio: 650.

Verdad, *Wahrheit*. V. como cantidad: 631.

Vida, *Leben*. Principio de v. en un ser corporal es el alma: 671, 679. La v. es facultad de tener representaciones de la facultad apetitiva: 679, 680. Partes y temas del estudio de la v. animal y humana: 680. Principio de v., facultad de ser causa de efectos por representaciones:

682. La v., duración de la existencia: 684. La v. después de la muerte: 686, 687, 688, 689. La materia no es el principio de la v.: 687. Se requiere otra v. para que tengan sentido ciertas aptitudes humanas: 687, 688. La v. futura requiere perduración de la substancia, de las representaciones y de la personalidad: 688. Única demostración posible de la v. futura: 688, 689. La v. futura animal o espiritual: 689. V. animal: 689, 680. V. después de la muerte: resurrección, metamorfosis, transmigración, palingenesia, metempsícosis: 689.

Viento, *Wind*. El v. y los milagros: 668, 669.

Vino, *Wein*. Conocimiento del v.: 672.

Vista, (*das*) *Sehen*. El sentido de la v.: 673.

Voluntad, *Wille*, *voluntas*: 700. Determinación del alma: 672. La v. es la facultad apetitiva, cuando es afectada por la representación de una regla: 677. Facultad de actuar con conciencia según reglas: 677. Facultad de los fines: 677. V. equivale a arbitrio libre: 677. La v. de Dios: 691, 699; produce el mundo: 701. V. de Dios y acciones libres: 699, 702.

Yo, *Ich*, *Selbst*. El yo como fenómeno: 654. El yo como conciencia meramente intelectual: 654. Conciencia del yo en la psicología racional: 670. El jucio «yo soy»: 670, 671. Sólo el yo da unidad: 681, 682. El yo y la identidad: 683.

ÍNDICE GENERAL

Los números a la izquierda indican la lección y, en algunos casos, también la fecha. En el centro, el esquema del curso

Presentación, por María Jesús Vázquez Lobeiras 9

Nota sobre la traducción, por Mario Caimi 12

LA METAFÍSICA
según las lecciones del señor profesor Kant, en el semestre de invierno de 1792-1793 de 7 a 8. Por H. L. A. Dohna, empezada el lunes 15 de octubre de 1792 17

II. 19
III. 20
IV. 19 de octubre, viernes 22
V. [día] 22 23

A. Metafísica general {filosofía transcendental} u **ontología** 25

VI. [día] 23 25
VII. [día] 25 26
VIII. [día] 26 27
IX 29
10 30
11. 4 de noviembre, jueves 31
12. 7 de nov. 33
13 34
14 35
15. Lunes 36
16 37
17. Lunes 38

18 39
19 40
20 41

De los primeros principios de la mathesis intensiva 42

21. Lunes 43

De [la] substancia y [el] accidente 43

22 44
23 45
24 46
25. 20 de noviembre 48

De la monas 48

26. Martes 21 49

De lo finito y lo infinito 49

27 50
28 51

De las [cosas] simultáneas 52

De las [cosas] sucesivas 53

29 53

De la causa y el efecto 53

30 54
31 56
32 58

Tratamiento crítico de la filosofía transcendental 58

1) *Lógica transcendental* 59

33. Lunes 60

2) *Estética transcendental* 61

34. Martes 61
35 63

B. Metafísica especial 64

I. *Cosmología* 65

1. *Somatología*
(Cosmología en sentido propio) 65

36 65
37.[...] 66
38. Viernes 68
39 70
40 71
41 72
42 73
43. Lunes 75
44 76
45 78
46 79
47 80

2º *Psicología* 80

48 83
49 84
50. Lunes 4 de febrero 85
51 87
52 88
53 89
54 90
55 91

Psicología racional 91

56 92
57 93
58. Lunes 95
59 96
60 98
61 99
62. Lunes 100
63 102
64 104

II. *Teología natural* 104

65. Viernes 1ro. de marzo 105

Teología transcendental 105

66. Lunes 106
67 108
68 109

Físico-teología 111

69 111

Teología moral 112

70. Lunes 112

Propiedades naturales de Dios 112

71 113

Propiedades morales de Dios 114

72 114
73. Viernes 116

Suplemento 118

Ontología revisada críticamente 118
Lógica transcendental 118
Estética transcendental 119

Estudio conclusivo. Metafísica y crítica, o ¿cómo es posible aprender a filosofar?, por María Jesús Vázquez Lobeiras .. 121

Índice de nombres 163
Índice analítico, por Mario Caimi 165

Hermeneia

Filosofía

La denominada *Metaphysik-Dohna* corresponde a uno de los cuadernos de apuntes de lecciones universitarias legados por el conde Heinrich Ludwig Adolph de Dohna-Wundlacken (1733-1843). En el tercer semestre de sus estudios en la Universidad Albertina de Königsberg (invierno 1792/1793) cursa metafísica con el profesor Immanuel Kant, que cuenta a la sazón sesenta y siete años.

El manuscrito de metafísica de Dohna-Wundlacken presenta indicios de haber sido copiado directamente en el aula, lo que lo hace especialmente valioso. La lección de metafísica contiene las explicaciones kantianas del manual de Baumgarten, *Metaphysica* (1739). Baumgarten es considerado por Kant como el mejor metafísico de su tiempo. Nada hay de innoble en un manual cuando el objetivo pedagógico no es aprender filosofía, sino aprender a filosofar. Para Kant, aprender a filosofar es «ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en ciertos ensayos existentes, pero siempre salvando el derecho de la razón a examinar esos principios en sus propias fuentes y a refrendarlos o rechazarlos» (*Crítica de la razón pura*).

Immanuel Kant (1764-1804), profesor de lógica y metafísica en Königsberg, está considerado como el gran filósofo de la Ilustración y de la filosofía trascendental.

ISBN: 978-84-301-1627-0

SÍGUEME EDICIONES
número 73